

SCHOPENHAUER: SUJETO, SUSTANCIA Y VOLUNTAD.

JUAN CARLOS HIGUERA CASTILLO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA-COLOMBIA**

2011

SCHOPENHAUER: SUJETO, SUSTANCIA Y VOLUNTAD.

JUAN CARLOS HIGUERA CASTILLO

MONOGRAFÍA PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:

CHRISTIAN YAMID QUINTERO HERRERA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA-COLOMBIA

2011

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
1. SUJETO, SUSTANCIA Y MATERIA	13
1.1 La cuestión:	13
1.2 El concepto de materia y el sujeto.....	21
2. CUERPO, VOLUNTAD Y SUJETO.....	32
2.1 El cuerpo y la voluntad:	32
2.1 La voluntad y la conducta:.....	41
3. VOLUNTAD Y FENÓMENOS SUBJETIVOS.....	59
3.1 Fenómeno subjetivo y conducta:.....	59
4. CONCLUSIONES	71
BIBLIOGRAFIA.....	75

RESUMEN

TÍTULO: Schopenhauer: sujeto, sustancia y voluntad*

AUTOR: Juan Carlos Higuera Castillo**

PALABRAS CLAVE: Sujeto, Objeto, Sustancia, Materia, Voluntad, cuerpo, conducta, fenómenos subjetivos.

La presente investigación se propone una interpretación de la noción de sujeto, no apoyada sobre la dualidad pensamiento-materia en el concepto cartesiano de sustancia. Basada, contrariamente, en la teoría schopenhaueriana sobre las facultades psíquicas, dicha investigación se ocupará en cada capítulo de estas últimas, intentado indicar que su operar siempre hace referencia a la completa identidad entre lo intuido por el sujeto introspectivamente, y lo que de él mismo se da para la intuición externa, o sea sus actos corporales y de conducta. Así pues, el primer capítulo tratará sobre la facultad cognoscente del sujeto, la cual es la base para aplicar al mismo el concepto de sustancia. Allí se mostrará por qué dicho concepto no pertenece a tal facultad y por qué no es la representación el apoyo necesario para inferir la existencia de un sujeto. El segundo capítulo tratará sobre la facultad de la voluntad, la cual es necesaria para la autoconciencia del sujeto y su identidad con el cuerpo. Allí también se abordará el tema de la conducta y se señalará el error de interpretarla como un producto causal entre la interacción de dos sustancias. Al final, en el tercer capítulo, se abordará la relación de los fenómenos subjetivos con el concepto de voluntad schopenhaueriano, y se indicará una descripción de los mismos basada en la conducta y no en una percepción directa y privada.

* Trabajo de grado.

** Facultad de ciencias humanas. Escuela de filosofía. Director: Christian Y. Quintero

ABSTRACT:

TITLE: Schopenhauer: subject, substance and will*

AUTHOR: Juan Carlos Higuera Castillo.**

KEY WORDS: Subject, object, substance, matter, will, body, behavior, subjective phenomenon.

This paper proposes an interpretation of the notion of subject, not supported on thought-matter duality in the cartesian concept of substance. Contrary based on Schopenhauer's theory of the subjective faculties, this paper will analyze in each chapter those faculties, trying to indicate that its work always refers to the complete identity between what is sensed by the subject introspectively, and that is given to external intuition, or their bodily actions and conduct. So, the first chapter will discuss about the representational subject's faculty, which is the basis to applying substance's concept on that subject. There also, it will show why this concept does not belong to such faculty and why the representation is not necessary support to infer existence of a subject. The second chapter is about the faculty of will, which is necessary to subject's self-consciousness and the identity with his body. There it will also show the subject of behavior and will indicate the mistake to interpret it as a product of causal interaction between two substances. Finally, in the third chapter will discuss the relationship of subjective phenomena with Schopenhauer's concept of will, and will indicate a description of them based on behavior rather than on a direct and private perception.

* Thesis

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Christian Y. Quintero

INTRODUCCIÓN

Esta investigación trata de *una* consideración sobre el sujeto desde un punto de vista no sustancial. Alexis Philonenko, en su libro sobre Schopenhauer, puede resumir el objetivo general de la misma, partiendo del obstáculo religioso que la inmortalidad del alma representa para la creación de un concepto claro de sujeto; dice:

Kant, Fichte, Schelling y Hegel siguen siendo hasta en sus afirmaciones los más discutidos de los teólogos e intentan reconciliar el fondo oscuro del ser con el Logos entendido como luz del alma. En este sentido no es inexacto decir que Platón es la preparación del Cristianismo. Schopenhauer ya no es un teólogo y es el primero en el idealismo alemán en rechazar totalmente la inmortalidad del alma.¹

Las anteriores palabras pueden ser entendidas de dos formas: i) como una visión sumaria del trato dado a una cuestión que recorre gran parte de la historia de la Filosofía: la inmortalidad del alma en tanto concepto que define una noción de sujeto; y ii) como la enunciación de una alternativa a dicha cuestión. Así las cosas, esta última inició con Platón desde un plano metafísico y religioso, y fue tratada en la filosofía de los modernos desde lo epistemológico. El pensamiento de Schopenhauer, sin embargo, aparece como un intento de oponerse a tal cuestión en las consecuencias que trae sobre la noción de sujeto.

Para Schopenhauer, la inmortalidad del alma intenta ser justificada por el concepto cartesiano de sustancia pensante o inmaterial. Pues, en efecto, ¿qué más podía suponer la caracterización del pensamiento como ser, sino el demostrar racionalmente el dogma de la parte trascendente del sujeto? Así las cosas, opina Schopenhauer que dicho dogma incursionó en la filosofía cuando se buscó explicar las capacidades de pensar, sentir y querer de un sujeto, como los productos causales de un sustrato permanente sobre el cual dichas capacidades reciben unidad. Con todo, esto reveló una falsa utilización del principio de causalidad,

¹ PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Trad. de Gemma Muñoz-Alonso. Madrid: Anthropos. 1999. pág. 170

intentando tomarlo como una ley trascendente que puede ser empleada para dar cuenta de cualquier cosa. Según Schopenhauer², sin embargo, entender la causalidad de esa manera es erróneo, pues ésta es una categoría *a priori* en la experiencia de un sujeto y no puede ser utilizada para explicar nada que no puede ser experimentado por aquel último. Señalar, por lo tanto, que la pretendida sustancialidad del pensamiento (el alma) sólo es posible en cuanto se extrapola el uso del principio causal, resulta el objetivo de la crítica schopenhaueriana. Las razones de quien acepta la explicación dada por dicho principio en un objeto experimentado por el sujeto, son claras cuando decide emplear el mismo medio en algo inmaterial y no experimentable: con ello pretende el rigor explicativo de lo experimentable en lo inexperimentable; de esa forma se asimilaría el trato de uno en el otro. No obstante, esta perspectiva da mucho por sentado. Una profundización en ella podría determinar el error de postular una sustancia inmaterial, porque aquello supone ignorar la condición *a priori* del principio causal. A éste le resulta imposible aplicarse sobre nada inexperimentable para el sujeto. Además, la consecuencia derivada de *explicar* como experimentable lo inmaterial, señala la característica que separa el concepto de sustancia usado de esa forma y el original aristotélico.

De una u otra forma la tradición filosófica se ha enfrentado a la sustancia desde Aristóteles, aunque no sin pequeñas modificaciones sobre su concepto. Este último lo caracterizó como lo más general en toda determinación filosófica: el sustrato esencial del Ser y el fundamento sobre el cual los distintos modos de ser, o sea los accidentes, se relacionan. La *permanencia* e identidad del Ser que nunca se determina como Predicado porque siempre es Sujeto, esa fue la definición del carácter sustancial.³ Todo cuanto podía, pues, mantener esa condición de sustrato *fundamental* en su caracterización, era sustancia.

² SCHOPENHAUER. ARTHUR. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Trad. de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos. 1981. pág. 133

³ ARISTÓTELES. Metafísica. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos. 1994. Pág. 320.

Según el análisis cartesiano, a tal condición sólo correspondían dos tipos de entidades: las extensas y las pensantes. Sin embargo, no sólo en cuanto estas últimas eran lo más general en toda determinación del ser, sino en cuanto eran lo que no poseía *causa* alguna.⁴ Para el cartesianismo aquello indeterminable, o sea que *era* in-causado y hacía posible toda relación, mostraba con dicha indeterminación la prueba de su existencia. Eso era sustancia. La diferencia, entonces, entre el concepto cartesiano y el aristotélico radica en no suponer como *experimentable* e indubitable la realidad ontológica de los seres, tal y como lo pensaba Aristóteles,⁵ sino de una *explicación* cuyo criterio es la indeterminación como prueba de la existencia.⁶ En ese sentido, mientras Aristóteles era realista y el ser de las cosas se presentaba a la experiencia de manera evidente, para Descartes, por el contrario, el ser era lo que se concebía sin necesidad de una causa y en relación consigo mismo. En este considerar encontró existiendo por sí y en sí a lo pensante y a lo extenso, compartiendo aquel criterio de lo indeterminable.

Respecto a lo extenso, desde Aristóteles se suele admitir su sustancialidad si por ella se entiende lo que cumple los requisitos del hilemorfismo;⁷ respecto a lo pensante, sin embargo, la aplicación del concepto de sustancia en éste fue origen de considerar lo subjetivo en filosofía. La noción de sujeto nació a partir de tal aplicación, pese a que la presunta sustancialidad de la misma sea algo aún discutible. De hecho, la caracterización del sujeto como una sustancia pensante e inmaterial, llevó a considerar su conciencia como el sustrato cognoscente de todas las representaciones con las que un individuo se intuye a sí mismo, así como a los objetos exteriores a él. Luego la conciencia se convirtió en el nudo a través del cual se da unidad a las distintas representaciones⁸ atribuidas a un sujeto, y de ese

⁴ DESCARTES, René. Principios de la filosofía. Trad. de Guillermo Quitás. Madrid: Alianza Editorial. 1984.pág, 51

⁵ Porque en esa caso lo primero conocido no sería el sujeto sino la materia.

⁶ Por tal razón, dentro del concepto de sustancia no cabe sólo lo experimentable como la materia, sino otras “cosas” que asimismo parecen cumplir el requisito de la indeterminabilidad, como Dios o el alma.

⁷ O sea de lo provisto de forma y materia. Véase. ARISTÓTELES, Op. Cit, 1028a – 1041b

⁸ El término representación es equivalente al de experiencia según la filosofía de Schopenhauer, porque es el modo a través del cual un sujeto intuye lo que conoce. Así,

modo, en cuanto el sustrato señala la esencia, aquel último se definió como una conciencia eminentemente cognoscente, es decir, como un sujeto cognoscente.

Sin duda la capacidad humana de conocer es un tema inevitable a la hora de tratar sobre el hombre desde cualquier punto de vista; en concreto, es imposible reflexionar sobre aquel último sin pensar en dicha capacidad como su forma de ser más característica. Sin embargo, si se entiende lo cognoscente del hombre como una sustancia, ¿cómo hacerse a la definición objetiva de las características del mismo, si su esencia sólo puede ser percibida desde el interior de cada sujeto?⁹ Nadie, según esto, podría tender la certeza absoluta sobre la existencia de otros sujetos que compartan una misma esencia cognoscente, y, en ese caso, no se sabría cómo explicar el hecho de que se atribuya a esos otros sujetos una experiencia interior igual a la propia. Por tal razón, considerar al sujeto como una sustancia pensante e inmaterial resulta problemático. Una interpretación no sustancial sobre el mismo, por el contrario, puede mostrar otra forma de verlo, pese a que ello no deje de plantear otras cuestiones sobre la naturaleza humana. La de la libertad puede ser una de ellas. Un tratamiento no sustancial de lo subjetivo acercaría los hechos del pensamiento (y por tanto del actuar) a la necesidad. Entonces, el determinismo sería una de las consecuencias de la interpretación emprendida aquí a través de la filosofía schopenhaueriana, cuya noción de sujeto puede entenderse como no sustancial, en tanto no menta ninguna distinción ontológica para ella.

cuando se hable de experiencia o representación en esta investigación, se estará hablando sobre lo mismo. Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 53

⁹ Porque si la esencia cognoscente es inmaterial y sólo se tiene conciencia de ella a partir de la experiencia privada que cada uno tiene de sus propios pensamientos, en ese sentido sería imposible saber si otros sujetos comparten esa esencia cognoscente, pues ésta no se muestra en las experiencias exteriores de esos sujetos.

Ahora bien, si la anterior interpretación llegara a ser correcta, se entendería por qué Schopenhauer rechazaba una tradición iniciada dos siglos antes de su pensamiento: no aparecía en ella ningún aval que justificara una entidad trascendente en el cuerpo. Creyó firmemente en lo fraudulento de esa fantasía y adjudicó su origen a la asimilación de los medios explicativos en lo extenso para dar cuenta de ella. Entonces, se procedió comparando la permanencia de la materia tras las diferentes intuiciones de lo extenso, con la aparente permanencia del sujeto cognoscente tras las distintas representaciones, y de ese modo, así como se supone a la materia como un sustrato sobre el cual todas las cualidades de lo extenso se relacionan, en un mismo sentido se pensó al sujeto cognoscente como la base necesaria para asentar los fenómenos subjetivos.

Descartes fue quien planteó la cuestión de esta forma dando los nombres de *res cogita* y *res extensa* a las sustancias. Con ello buscó determinar el esquema del sujeto-objeto tan caro a la Filosofía nacida a partir de él. Así, aquel esquema era tomado como el interactuar de dos entidades indeterminables: el sujeto, por una parte, se identificaba con una raíz común llamada *pensamiento*, y el objeto, por otra, era lo representado a través de dicho pensamiento. En este orden de ideas, la explicación dada sobre una representación del sujeto se definía como el interactuar de dos tipos de entidades totalmente distintas. De ese modo, se renovaron las ideas de Platón y se instauró una nueva etapa del pensamiento. Pero Schopenhauer, quien pertenece a esa etapa, es *quizá* también quien la culmina, al menos en lo que al problema de la sustancia inmaterial se refiere.

El ataque de aquel último al origen moderno del concepto de Sustancia parte del marco idealista del sujeto y el objeto: *no hay sujeto sin objeto y a la inversa*. La relatividad de esas determinaciones muestra una consideración sobre el idealismo schopenhaueriano: que está encargado desde el principio de evitar toda división sustancial en la categoría sujeto-objeto, para así relacionarla causalmente dentro de la representación que el primero hace del segundo. Por ello, el concepto de representación cobra especial importancia en esta investigación. Es el punto de partida para los análisis de Schopenhauer y también para los nuestros. Un estudio de la representación puede ser la base para atacar interpretaciones como la de

Alexis Philonenko, quien ve en la concepción schopenhaueriana del sujeto cognoscente una base sustancial. Dicho sujeto para Schopenhauer no es sustancia y sólo con base en el estudio del concepto de representación se hará evidente una interpretación contraria a aquella, es decir, una que no otorgue un carácter ontológico exclusivo para los fenómenos subjetivos, los cuales, según el dictamen cartesiano, forman al yo y su existencia.

Para mostrar lo anterior se analizará cómo, desde el marco teórico de la filosofía schopenhaueriana, se desprende una concepción de lo que se entiende por representación y sustancia, sus relaciones, y las consecuencias que todo ello trae sobre la noción de sujeto. Para ello, pues, los pasos de esta investigación seguirán la siguiente ruta: en el primer capítulo se analizará el concepto de sustancia schopenhaueriano, en donde la relación de éste con la materia permitirá dar luz al concepto de sujeto como lo no explicado de forma causal. Si, como se indicó más arriba, es en la noción de sujeto cognoscente donde empieza la cuestión sobre el dualismo de sustancias, el análisis de la primera parte intentará mostrar la inaplicabilidad de dicho concepto en tal noción. Esto inevitablemente llevará a un segundo análisis y a un segundo capítulo: en éste se abordará lo representable del sujeto, su parte volitiva, la cual remitirá al concepto de cuerpo como el objeto inmediato y al que puede corresponder el nombre de sustancia; sin embargo, en el análisis de dicho concepto también aparecerá el término *Voluntad* como la base para interpretar los fenómenos subjetivos en relación con la conducta, y como necesariamente no duales, es decir, correspondiendo al cuerpo como unidad del individuo. Este será el tema del tercer capítulo.

1. SUJETO, SUSTANCIA Y MATERIA

1.1 La cuestión:

Según declaración de Schopenhauer, el concepto de sustancia no guarda una relación muy estrecha con su pensamiento. Aquél ve en tal concepto una abstracción de la materia y la base para abrir paso en filosofía a una entidad fraudulenta como el alma o la sustancia inmaterial:

Para formularla (la sustancia) no se necesitó más que una expresa negación de aquello que ya antes se había suprimido calladamente en el concepto genérico superior, (la materia) a saber la extensión, la impenetrabilidad y la divisibilidad. Así que el concepto de sustancia fue formulado exclusivamente para ser vehículo de la consecución fraudulenta del concepto de sustancia inmaterial. Por consiguiente, está lejos de poder valer como categoría o función necesaria del entendimiento: más bien se trata de un concepto sumamente fraudulento, dado que su único contenido verdadero se encuentra ya en el concepto de materia, junto al cual sólo contiene un gran vacío que no se puede llenar más que con la fraudulenta sustancia inmaterial, cuya admisión es requisito para poder formularlo; (...) ¹⁰

Sin duda, para Schopenhauer, dicha sustancia inmaterial no posee un carácter propiamente filosófico, y se incluye dentro del concepto de Sustancia precisamente para obtenerlo. Con todo, su consideración más problemática no deriva únicamente de tal inclusión, sino que también, dada la presunta identidad entre un sujeto y la sustancia inmaterial, la principal cualidad de esta última, o sea la inmaterialidad, manifestaría un paso totalmente cerrado respecto de toda investigación sobre las cualidades de dicho sujeto. Entonces: ¿cómo hacerse a un conocimiento de aquel cuando su existencia es precisamente su inexistencia objetiva? Por supuesto tendría que renunciarse a todo intento de tal conocimiento. Sin embargo, contra esa problemática Schopenhauer contrapone las siguientes objeciones: i) ella es fruto de desconocer la subjetividad del principio causal o principio de razón. ii) ella se da asimismo con base en una falsa asimilación del tal

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta. 2004. Pág. 556

principio, tras suponer precisamente su funcionamiento sin relación a la experiencia de un sujeto.

Sobre la primera objeción, ya Hume había señalado la imposibilidad de deducir objetivamente el principio de razón.¹¹ En efecto, ningún objeto se muestra de tal forma que de él se deduzca una relación *necesaria* con otro objeto. Ello motivó a Kant para considerar a dicho principio como una de las categorías con las cuales el entendimiento ordena la experiencia. Schopenhauer lo siguió en tal razonamiento y lo matizó señalando las raíces del principio de razón según los objetos ofrecidos para ser experimentados por un sujeto: para los objetos empíricos se da, pues,¹² el principio de razón causal; para la conducta el principio de razón moral; para las intuiciones puras a priori el principio de razón de ser, y para los juicios el principio de razón en el conocer. Cada uno posee como forma común la necesidad de su actuar después de una razón dada, pero se diferencian en cuanto que cada cual se aplica a diferentes tipos de objetos para el sujeto. Por lo tanto, y este es el sentido de la segunda objeción señalada más arriba, toda explicación supone a un sujeto, pues sólo los objetos ofrecidos a su experiencias son explicables.

Ahora bien, respecto al problema de las causas que dieron origen al postulado de la sustancia inmaterial, las dos objeciones anteriores se integran para su creación de la siguiente forma: el desconocimiento de la in-objetividad del principio de razón lleva a creer que cualquier explicación puede ser dada sin tener en cuenta la experiencia de un sujeto. Entonces se pasa por alto su presencia y se utiliza al principio de razón para dar cuenta de cosas no experimentables para aquel último. No obstante, en cuanto la experiencia del sujeto es necesaria para toda explicación, dada la a prioridad del principio de razón, implícitamente se tiene que volver sobre dicha experiencia para tomar los medios explicativos dados en ella y así intentar explicar lo no experimentable de la misma manera que se explica lo experimentable. En ese sentido, muchas cosas inexplicables son hipostasiadas y tratadas como entes reales. En el caso de nuestra investigación: la sustancia inmaterial; aunque

¹¹ MAGEE, Bryan. Schopenhauer. Trad. Amaia Bárceno. Madrid: Cátedra. 1991. pág. 71

¹² SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit. pág. 60

por ella medie otro factor: el hecho de que se requiera a un sujeto cognoscente para hacer inteligible cualquier estado de cosas.

En efecto, nada puede ser explicado sin estar condicionado por un sujeto; su experiencia siempre se hace necesaria para indicar la subjetividad del principio de razón. Sin embargo, basándose en dicha necesidad, se la interpreta como permanencia sobre la cual se infiere la existencia como sustrato del sujeto. Tal conclusión está apoyada por el hecho de utilizar analógicamente el principio de razón en la experiencia sobre cosas que escapan a la misma; pues así como en aquella última se dan objetos que poseen un sustrato relacional de todas sus cualidades, y que bien merece el nombre de sustancia,¹³ asimismo se asume la aparente permanencia del sujeto cognoscente con una función análoga. De ese modo, se hace del sujeto un sustrato de lo subjetivo y resulta viable hablar de una sustancia pensante (inmaterial) y una extensa, o de lo subjetivo y lo objetivo:

En realidad, es la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo lo que ha dado ocasión para admitir dos sustancias radicalmente distintas, cuerpo y alma. Si el hombre se concibe a sí mismo objetivamente en la intuición externa, encuentra un ser extendido en el espacio y corpóreo en general; en cambio, si se considera en la mera auto-conciencia, o sea, de forma puramente subjetiva, se encuentra como un ser volante y representante, libre de todas las formas de la intuición y carente de todas las propiedades que convienen a los cuerpos.¹⁴

De aquellos últimos, en cuanto sustancia extensa, no formulan ningún inconveniente para Schopenhauer, pues son equivalentes al concepto de materia, del cual se dirá algo más adelante. Por lo pronto el problema se halla en la sustancia pensante: ¿es autorizado atribuir la permanencia de un sustrato al sujeto cognoscente, para así pensar en este último como una sustancia? Schopenhauer responde: no; porque al ocurrir la a prioridad del principio de razón, ello enseña que la permanencia de lo extenso, en cuanto experimentado éste por el sujeto, guarda una relación con tal principio; cosa no ocurrida en la pretendida permanencia del

¹³ Al menos según las características dadas en el concepto de sustancia aristotélico antes expuesto.

¹⁴ SCHOPENHUAER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. Pág. 556

sujeto cognoscente, pues a éste le vendría de su constante conocer. En ese sentido, mientras la permanencia de lo extenso se ofrece como la única avalada por la condición de toda explicación, o sea el principio de razón, la supuesta permanencia del sujeto es de índole distinta al no estar mediada por el mencionado principio. Explicando la permanencia en lo extenso se hará esta conclusión más profunda.

Como se dijo, lo extenso se halla determinado por el principio de razón. Este último es *a priori* en la intuición del sujeto y, por eso, en cuanto condición de todo explicar, determina la permanencia en lo extenso como sometida a las condiciones perceptivas de un sujeto. Siguiendo a Kant a este respecto, Schopenhauer señala al tiempo y al espacio como dichas condiciones además del principio de razón. Así pues, lo extenso se halla sometido al tiempo, al espacio y a la causalidad: del tiempo obtiene el cambio y el movimiento, del espacio la cohabitación y la permanencia, y de la causalidad toda determinación en las condiciones anteriores. La permanencia en lo extenso, según lo dicho, viene de *determinar* un *cambio* en relación a un espacio *permanente*, pues todo cambio sólo es notado precisamente en cuanto es comparado con algo que no varía.

En el caso del sujeto su aparente permanencia tiene otra forma. Schopenhauer la explica del modo siguiente, refiriendo el razonamiento de quienes sostienen la tesis de una sustancia inmaterial:

Sin embargo, me encuentro, en realidad el sustrato siempre permanente de mis representaciones, a pesar de todos los cambios de éstas, sustrato que se comporta con estas representaciones como la materia con sus accidentes variables, y no merece menos que ésta el nombre de sustancia; y, al estar desprovista de espacio, y por consiguiente carecer de extensión, el de sustancia sencilla. Ahora bien: como según ya hemos dicho, nada permanente puede ocupar lugar en el simple tiempo por sí mismo, y, por otro lado, al no ser percibida la sustancia en cuestión por el sentido exterior, es decir, en el espacio, hemos de admitir que está situada fuera del tiempo para representárnoslo, sin embargo, como permanente al encuentro del tiempo, y decir por consiguiente: cada objeto está situado en el tiempo, pero no lo está el sujeto del conocimiento, propiamente dicho. Y como fuera del tiempo no

hay ni cese ni fin, tendríamos, en el sujeto cognoscente en nosotros, una sustancia permanente, aunque ni espacial ni temporal, y por ende, indestructible.¹⁵

Sin embargo, la permanencia así descrita es totalmente diferente a la permanencia encontrada en lo extenso. El sujeto cognoscente parece permanente porque está fuera del tiempo y del espacio, lo cual es decir que no se puede determinar por el principio de razón, y en esa medida tampoco resulta susceptible de explicación alguna.¹⁶ Pero además, si el sujeto cognoscente no puede ser experimentado, eso quiere decir que el único concepto de permanencia que es dado conocer, es aquel tomado de la experiencia de lo extenso. Luego es una mera analogía con dicho concepto el que se atribuya la permanencia de un sustrato al sujeto cognoscente. Mas, en ese caso, ¿es autorizado considerar como un sustrato permanente a aquel último?¹⁷ Lo cual es lo mismo que preguntar: ¿cuál es la relación de lo sustancial con el sujeto cognoscente?¹⁸ Ninguna en el sentido estricto en que deban ser confundidos sus conceptos. La sustancia tiene su contenido sólo de lo extenso, por lo cual, si se pidiera una explicación de aquella y del sujeto cognoscente, entendiendo por explicación una declaración de la forma por la que se llega a sus respectivas nociones, a una correspondería las representaciones del sujeto y al otro la función de conocer. El sujeto cognoscente, en efecto, es una noción deducida de la función misma de conocer, que cumple, por ende, un rol distinto al ejecutado por la sustancia en las representaciones de lo extenso. Quien pretenda confundirlo con dicha sustancia, porque en ambos se da cierta invariabilidad, no cae en cuenta de la incompatibilidad de ambos. Por lo tanto, aquí se debe hacer una diferencia entre la representación y lo funcional del sujeto. Además, podemos

¹⁵ SCHOPENHUER. Fragmentos sobre la historia de la filosofía. Trad. De Vicente Romano García. Madrid: Sarpe. 1984. Pág. 123

¹⁶ Como la que se busca a través del esquema de la sustancia y sus accidentes

¹⁷ Además, si se pretendiera inferir de la función de conocer la permanencia sustancial, ello llevaría a suponer la identidad del sujeto tras todo conocer. Sin embargo, criterios de identidad tales como el recuerdo o la comparación, entre otros, implican una experiencia del sujeto. Pero en ese caso, si la sustancialidad del sujeto cognoscente deriva de su conocer permanente, su identidad sería incontrastable dado que en dicho conocer el sujeto se ofrece precisamente como cognoscente y no conocido.

¹⁸ Pues si la idea de un sustrato permanente sólo puede ser tomada de la experiencia de lo extenso, ello quiere decir que es de allí también donde se toma la idea de una sustancia.

profundizar un poco más sobre las características del sujeto cognoscente una vez diferenciado de la sustancia, y evitar interpretaciones que se apliquen a confundirlos una vez más.

Alexei Philonenko precisamente encontró un motivo de ataque a Schopenhauer en su noción de sujeto cognoscente; dice respecto a éste:

Para Schopenhauer hay en la idea de sujeto, la idea de un portador (Träger) del mundo bajo el mundo. "Träger der Welt."; el sujeto forma en él un punto de apoyo incognoscible este-mismo por siempre; incluso el propio cuerpo, al menos hasta este nivel, es ya del dominio de lo conocido como constante. Habrá que reconocer que se trata de un pensamiento sustancialista que se opone al descubrimiento de la filosofía de la idealidad kantiana.¹⁹

Además, indicó que la sustancialidad de dicho sujeto es una cuestión necesaria para cualquier idealista defensor del principio de existencia material basado en las percepciones de aquel sujeto. Apoya esta opinión en los constantes ataques de Schopenhauer contra la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, precisamente dirigidos al alejamiento del idealismo berkeleyano mostrado en dicha edición por Kant.²⁰ Según Schopenhauer, el idealismo kantiano de la primera edición era consecuente con los argumentos que dieron Berkeley y Hume para demostrar la realidad única de la experiencia.²¹ El primero de ellos había postulado a aquella última como lo único dado a la conciencia y como un producto totalmente subjetivo: basarse en ella para deducir la existencia objetiva de entes no experimentables resultaba, por tanto, algo hipotéticamente improbable. Todo cuanto existía, según esto, era el sujeto y la experiencia, afirmación cuyo problema es propiamente el solipsismo. Si se da por sentado que el mundo depende de las propias experiencias, de alguna forma se está transformando el concepto de sujeto en un Atlas quien debe llevarlo en sus hombros. Así la situación, se hace comprensible la idea de interpretar al Sujeto como una sustancia incluso mucho

¹⁹ PHILONENKO. Óp. Cit. pág. 84

²⁰ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. págs.499-500

²¹ Para Schopenhauer el concepto de experiencia es equivalente a su concepto de sustancia. Cfr. MAGEE. Óp. Cit. pág. 55

más fácil de conocer que su opuesto lo extenso: El sujeto sería el fundamento del mundo.

No obstante, Hume cambió la dirección de los argumentos, y así como Berkeley puso en duda la existencia de objetos en sí, él puso en entredicho la existencia de un sujeto. Argumentó que todas las experiencias adjudicadas a este último nunca muestran dentro de ellas a tal sujeto. Dichas experiencias ocurren de forma sucesiva y no todas a la vez, lo cual las hace inservibles como apoyo a la deducción de un Yo idéntico y permanente. Por lo tanto, con este argumento y con el de Berkeley respecto de los objetos, se redujo todo a la afirmación: "Sólo hay experiencia": "Sí, hay algo que podemos conocer con seguridad, y es que existen experiencias. Afirmar la existencia de otra cosa es hacer una deducción que no se puede demostrar. La realidad es la experiencia, y sólo la experiencia."²²Y Schopenhauer dice refiriéndose al mismo tema: "Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos expuestos, ya que nosotros no partimos del sujeto ni del objeto sino de la representación como primer hecho de la conciencia; la primera forma esencial de la misma es la división en sujeto y objeto(...)"²³De este modo, Berkeley, Hume y Schopenhauer estarían de acuerdo, y la afirmación según la cual, cuando se radicalizan las premisas del empirismo, se llega a indiferenciarlo del idealismo, es correcta. Y como la sustancialidad de un sujeto y un objeto en sí se muestra imposible, es obvio que con los razonamientos expuestos nos hallamos fuera del dualismo interaccionista cartesiano. La representación no relaciona de forma causal algo parecido a dos sustancias. La crítica de Philonenko resulta desencaminada desde esta perspectiva, porque supone ignorar los conceptos schopenhauerianos de materia, sustancia, y el cómo debe ser interpretado el concepto de representación. En resumen, especificando esos conceptos e indicando que la representación es lo primordial dado a la conciencia, se podrá borrar esta interpretación.

De hecho, se entiende mal el idealismo cuando se piensa que su objetivo principal es atribuir toda realidad a la existencia *a priori* de un sujeto-sustancia o de un objeto

²² Ibíd., pág. 69

²³ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 83

en sí.²⁴ Schopenhauer negó tal suposición; argumentó contra la posibilidad de deducir un objeto y un sujeto en sí a partir de la representación, y por eso reprochó a Kant el olvido de esto tras formular el concepto de *cosa en sí*. Por supuesto, no consideró dicho concepto como incorrecto; mas utilizar la representación para introducirlo en la teoría parecía problemático. Ya Berkeley y Hume habían mostrado tal camino como vedado y apelar a él sólo llevaba a un contrasentido idealista. Kant, de hecho, al inferir de la representación una base incognoscible de la misma, cayó en dicho contrasentido. Tal inconveniente puso sobre la mesa el modo como Schopenhauer debía tomar el concepto de cosa en sí: si epistemológica o metafísicamente. Kant, como se vio, eligió el epistemológico y ello contradujo su idealismo. Schopenhauer, quien ve en la cosa en sí un concepto positivo, eligió el metafísico y el medio que halló para utilizarlo está fuera de la representación. Más adelante se dirá algo sobre ello. Por ahora, en mi opinión, es en este último punto donde Philonenko comete el error, porque una sustancialización del sujeto dependería de una utilización epistemológica de la cosa en sí, es decir, empleada bajo la posibilidad de deducir a través de la representación algo distinto de ella; por ejemplo, un sujeto. Sin embargo, como se expondrá, algo así no es posible. El sujeto es un supuesto formal en la base de todo conocimiento y nada se explica sin requerir su experiencia; por esa causa es incognoscible, pues para conocerse le sería necesario abandonar por un momento su función de condición formal, para entonces conocer a quien conoce, lo cual es imposible. En este sentido, se hace necesario interpretarlo según su incognoscibilidad y el que no sea posible someterle al principio de razón en ninguna de sus raíces: él es un punto fuera del espacio cuyo ser es su función de conocer. Como condición necesaria para la extensión del mundo, entonces, es irrepresentable en el sentido en que no se le pueden atribuir cualidades, en especial las de la sustancia, cuyo concepto debe ser expuesto tal y como lo entiende Schopenhauer.

²⁴ Sólo la representación, en efecto, satisface las características necesarias para que se dé la posibilidad de hablar de objetos; pues si no es posible inferir la existencia de otra cosa distinta de la representación, en ese sentido, aquella última y el objeto vienen a ser conceptos intercambiables.

Si se atiende a la explicación de aquél²⁵ según la cual todo *contenido* de un concepto viene de la intuición, se entenderá el origen de su concepto de sustancia: éste es una abstracción de la materia. No obstante, es cierto que en la definición de Sustancia²⁶ no aparecen las características inherentes a aquella última.²⁷ Con todo, si no se acepta lo material como lo único capaz de llenar el contenido del concepto de sustancia, se tendrá que empezar a creer en lo innato de dicho concepto, lo cual es absurdo. No hay concepto que no tenga su origen en la experiencia o no remita a ella; luego cualquier concepto debe tener como condición, en lo posible, ser analizado para encontrar la intuición de la que surgió. El de sustancia debe ser susceptible de ello también.

1.2 El concepto de materia y el sujeto

Para el concepto de sustancia, como se dijo, Schopenhauer halló su contenido intuitivo en la materia. En una crítica a Spinoza afirma:

Si Spinoza hubiera buscado el origen del concepto de sustancia, habría tenido que encontrar, al final, que era la materia sola, y que, en consecuencia, el verdadero contenido del concepto no es otro que las propiedades esenciales asignables a priori de éste. De hecho, todo lo que Spinoza atribuye a su sustancia tiene su confirmación en la materia, y solamente en ella. La materia carece de origen, no tiene, pues, causa, es eterna, una y única, y sus modificaciones son la extensión y el conocimiento, este último, como cualidad exclusiva del cerebro que es material.²⁸

En este sentido, la materia es el fundamento de todos los objetos del mundo, los cuales al estar sometidos al tiempo, al espacio y la causalidad por su condición de representaciones para un sujeto, enseñan que el fundamento sobre el cual ocurren debe guardar asimismo una relación con aquellas formas *a priori* de la

²⁵ *Ibíd.* pág. 106

²⁶ La indeterminación, la permanencia, la eternidad y la simplicidad.

²⁷ La impenetrabilidad, la extensión, la profundidad. Cfr. SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág.59

²⁸ SCHOPENHAUER. Arthur. Fragmentos sobre la historia de la filosofía. Trad. De Vicente Romano García. Madrid: Sarpe, 1984. pág. 82

representación.²⁹ Así, pues, si en el tiempo se da la *sucesión* y los *cambios*, en el espacio la *estabilidad* y la situación, y en la causalidad toda *determinación*, la materia, en tanto fundamento de los objetos, también aparece como un producto de las mismas condiciones; según lo dicho, su cambio de forma se sigue del tiempo, el espacio determina su permanencia, y la combinación de ambos, producida por la aplicación del principio de razón causal, crea la simultaneidad. Por lo tanto, las condiciones *a priori* de todo conocer intervienen en el origen de la materia, el cual, se diría, no es objetivo en el sentido realista del término: por un lado, el sujeto determina las cualidades de aquella a través de los objetos representados; las condiciones *a priori* de su aparato cognitivo cumplen esta función. La materia, por otro lado, es el sustrato de este determinar, determinante pero sin determinación para sí. Y según esta condición ¿qué dentro de la representación se ofrece como indeterminado? ¿No es acaso la determinación misma, o sea el principio de razón? Por lo tanto, la materia es idéntica a dicho principio y no algo aparte de la representación que hace posible. De hecho, por esa misma característica es para Schopenhauer la única base sobre la cual se puede dar un contenido al concepto de sustancia. Además, de todo ello se siguen las siguientes consecuencias: i) que si en realidad se debe pensar al sujeto como una sustancia, éste debe aparecer determinado por el contenido de dicho concepto, es decir, por la materia; ii) que si la materia no es nada fuera de la representación, la tesis según la cual ésta última es la única realidad, se mantiene en pie.

Sobre la primera de las consecuencias, se debe señalar lo contrario que resulta a ella una concepción del sujeto basada en su facultad de conocer las representaciones. En efecto, ¿permite una representación concluir la materialidad del sujeto a quien se atribuye el conocimiento de la misma? No, y de hecho más arriba vimos que ni siquiera su existir como representación es posible inferirlo de la misma forma. En todo conocer aparece el principio de razón, pero no aparece ni el sujeto que conoce ni nada cuya tarea sea inferir su presencia material. Lo

²⁹ Pues no se debe perder de vista la conclusión sobre la imposibilidad de inferir realidades distintas a partir de la representación. En ese sentido, cuando se habla de materia, ésta debe poseer su origen en la representación que fundamenta.

existente, según lo dicho, es también lo conocido por un sujeto en sus representaciones. Precisamente he aquí la afirmación de la segunda consecuencia más arriba propuesta, y el principio sobre el cual se debe partir para filosofar según Schopenhauer.³⁰

Ahora bien, es cierto que el anterior principio bajo su misma radicalidad se expone al solipsismo.³¹ Quien desee evitarlo, en consecuencia, debe dejar de lado la representación y hallar un medio diferente para probar algo distinto de aquella. Schopenhauer lo halló precisamente aceptando esa irreductibilidad a otra cosa, pues esa es la causa de que no se pueda dar cuenta de las voliciones como fenómenos que modifican la representación. En efecto, dichas voliciones se manifiestan en las representaciones a través de los movimientos corporales, aunque nada de lo conocido dentro de aquellas enseñe el origen de tal manifestación. Por lo tanto, se debe concluir otra facultad del sujeto, la cual será el tema del segundo capítulo de esta investigación. Por lo pronto, sirva el anterior señalamiento para descartar la acusación de solipsismo³² y poner la atención sobre el papel del cuerpo en la teoría schopenhaueriana del sujeto.

Schopenhauer apela al cuerpo como aquello a través de lo cual se manifiesta algo distinto de la representación: la Voluntad. De este modo, la materialidad del sujeto entra a mediar un concepto sobre el mismo y así se cumple la condición según la cual una parte suya debe estar sometida a la representación para darle sustancialidad. Además, según lo dicho, el cuerpo tendría un modo doble para habérselas con él: por una parte, sería percibido como la condición *sine qua non* para la manifestación de la voluntad, y por otra parte, se conocería para la representación como un objeto entre objetos. En consecuencia, que el cuerpo pertenezca a los objetos conocidos desde la representación, no obsta para que

³⁰ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit, pág.51

³¹ Porque aun cuando no se pueda mostrar la existencia del sujeto cognoscente, éste se constituye como una de las formas esenciales para entender la representación, así sea que su idea provenga de ser un postulado explicativo.

³² Aunque no se debe entender esto como un argumento contra el solipsismo. La voluntad, como se verá más adelante, es otra facultad del sujeto. No obstante, ella resulta la base para pensar la existencia de otras mentes por ejemplo.

asimismo exista una identidad con el sujeto; luego es posible darse cuenta que dentro de este último se halla una raíz material con base en la cual es posible atribuirle sustancialidad. Se puede decir esto de otra forma: que si el sujeto debe ser entendido como una sustancia, ello no debe deducirse de la capacidad de conocer sus representaciones, sino de la materialidad del cuerpo. Admitir la sustancialidad a partir de aquella capacidad, por ende, supone, además de ignorar al cuerpo y a la voluntad, intentar definir al sujeto según las características de una representación que, sin embargo, no sería conocida por nadie, pues a dicho sujeto le resultaría imposible abandonar el conocer para conocerse mientras conoce. Así pues, la forma de entender la noción de sujeto cognoscente es como condición de las representaciones, ya que todo cuanto existe depende de las condiciones perceptivas de aquel último. Formular, de hecho, una idea como la realista, es decir, aquella según la cual es probado que los objetos no dependen de la experiencia de un sujeto para ser explicados, es incorrecta; como dice Schopenhauer: "Aquello es la filosofía del sujeto que olvida tenerse en cuenta a sí mismo."³³

El realismo no nota que dentro de la categoría de realidad no sólo media el objeto dotado de ella, sino quien hace la dotación.³⁴ Para todo objeto hay, pues, un sujeto. Ellos son, por decirlo así, los polos del mundo y se les supone en toda representación. Luego si diera el caso de una destrucción masiva de todos los sujetos cognoscentes, ello supondría el fin del mundo *conocido*; si algo quedase después, bien es cierto, sería totalmente desconocido y sólo imaginando su identidad con lo que un día se conoció se puede pensar siquiera semejante estado de cosas; mas eso confirma cuanto se dijo antes: no es posible plantearse la existencia de ningún objeto sin la intervención de un sujeto. Tanto es así, piensa Schopenhauer, que ambos poseen partes correlativas.³⁵ A cada facultad del sujeto corresponde un correlato objetivo; luego resulta lo mismo determinar las características de un objeto y afirmar que un sujeto conoce de una determinada forma.³⁶ Ello confirma la relación entre sujeto y objeto como *categoría única* dentro

³³ *Ibíd.*, pág.62

³⁴ *Ibíd.*, pág. 52

³⁵ *Ibíd.*, pág.35

³⁶ MAGEE. *Óp. Cit.* pág. 120

de la cual se da la representación. Interpretada ésta categoría como una dualidad entre lo pensante y lo extenso, se busca fragmentarla en forma de dos sustancias independientes una de otra. El método de Schopenhauer no es ese como él mismo afirma: “Nosotros no hemos partido en él (el análisis del mundo) ni del objeto ni del sujeto, sino de la representación que contiene y supone ya a ambos; porque la división en sujeto y objeto es su forma primera, más general y esencial.”³⁷ Lo correlativo del sujeto y el objeto enseña que la organización del mundo comparte la de la mente; ese es el requisito de la inteligibilidad del último y al tiempo su forma de darse: la representación. El tiempo, el espacio y la causalidad, son las condiciones formales para todo conocer, es decir, las condiciones *a priori* del sujeto, pero también son las determinaciones generales del objeto. Por lo tanto, según esa correlatividad, el sujeto no es en forma alguna ni tiempo ni espacio ni causalidad, ni ninguna de las condiciones formales de su aparato cognitivo. El conocimiento que de él se tiene, se diría, no es empírico sino filosófico: en tanto es en su funcionalidad, se hace necesario para conocer un objeto, pero no para conocerse a sí mismo. Una representación concreta de éste, dirigida sobre un objeto para conocerlo, no menta ninguna relación causal entre un sujeto y un objeto en donde se halle la prueba de la existencia del primero. Por el contrario, en ella sí se presuponen las condiciones relacionadas dentro de la representación, a saber, las que sirven de base para deducir el modo de conocer del sujeto. Este último no es, por tanto, una tercera entidad dentro de la representación. A lo sumo, lo que podemos extraer de aquella es lo siguiente: 1. La cualidad de la representación de ser sobre algo. 2. La representación es un modo de relación determinado por el principio de razón.³⁸

Lo primero es importante por lo siguiente: la intencionalidad³⁹ de la representación enseña lo inadecuado de la crítica de Philonenko y su idea del sujeto portador del mundo. En mi opinión, si se ha de buscar una imagen para identificar al sujeto-objeto schopenhaueriano, sería más adecuada la del reloj de arena: partiendo de una de sus partes se puede llegar a la otra y ninguna tiene sentido sin la otra, o sea:

³⁷ *Ibíd.*, pág. 74

³⁸ Sobre este punto véase el concepto de materia más arriba expuesto.

³⁹ Término que quiere indicar la cualidad de la conciencia de ser sobre algo. Cfr. *Ibíd.*, pág. 119

“Una conciencia sin objetos no es una conciencia.”⁴⁰ Luego la consideración de una sustancia cognoscente como esencia del sujeto no parece muy exacta, ya que, como se mostró, no es, dicho de forma aristotélica, el sustrato base de toda referencia a lo subjetivo; como si al preguntar sobre algún fenómeno subjetivo, su objeto fuera una entidad en donde éste se relaciona como su accidente. Necesariamente una explicación no sustancial debe hacer patente otra forma de entender dichos fenómenos sin un sustrato tal. Voliciones, emociones, sentimientos, iluminados con luces distintas a las del pensamiento sustancial, aparecerían vinculados de un modo distinto al sujeto. Pero esto, por lo pronto, es una mera propuesta, ya que para probarla se necesita de un concepto que escapa a la representación: la voluntad. Lo propio aquí es extraer de todo lo anterior, según creo, lo siguiente: Philonenko no se dio cuenta cuando Schopenhauer decía: “Yo no parto ni del sujeto ni del objeto, sino de la representación como lo inmediatamente dado a la conciencia.”⁴¹

En efecto, a Schopenhauer no le preocupa oponer una determinación a otra, porque aquello sería un idealismo metido por sí mismo en un contrasentido. Clement Rosset puede ilustrar esto al caracterizar la empresa schopenhaueriana como una que tiende a describir el mundo como un absurdo.⁴² Su preocupación no es, pues, la de adjudicar una causa para aquél, sino la de precisamente negarle dicha causa; lo que sería todo lo contrario si en verdad propugnara porque el mundo dependa de un sujeto y no de una representación. El mundo descrito por Schopenhauer es representacional y ligado por el principio de razón, donde todo aparece determinado bajo la necesidad de ese principio, pero donde dicho principio es inexplicable, como dice Schopenhauer, *qualitis occulta*. Por esto mismo, en la crítica de Philonenko más arriba citada hay dos cosas con las cuales no se puede estar de acuerdo: 1. la afirmación según la cual el sujeto es el portador del mundo. 2. La unilateralidad con lo que se describe la existencia del cuerpo. Lo primero

⁴⁰SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación II Trad. De Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta. 2005. pág. 43

⁴¹ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 78.

⁴² ROSSET, Clement. Escritos sobre Schopenhauer. Trad. De. Valencia: Pre-textos.2005. pág.87

resulta a mi parecer incorrecto porque ello supone una autonomía del sujeto respecto del objeto (el mundo). La idea de un portador parece muy alejada de la relatividad buscada por Schopenhauer para el sujeto cognoscente y en cambio impone a éste una autonomía que le capacita para ser la base del mundo. Podría bajarlo de sus hombros y destruirlo de un punta pie mientras sigue su existencia como si nada. No obstante, Schopenhauer negó esto cuando demostró lo relativo del sujeto al objeto. Se puede decir entonces: el sujeto porta al objeto como éste a aquél; sin embargo, no porque el uno sea la causa del otro (en este caso serían causas recíprocas), sino porque sólo hay representación. Para que ésta sea inteligible se hace necesario un sujeto, pero también un objeto. La conciencia del sujeto es intencional y en este caso no existe sin lo representado. Según lo dicho, lo importante en este asunto es no permitir la caída de la balanza (la representación) hacia algún lado (el objeto o el sujeto) si no se quiere ver en problemas sustanciales.

Esto lleva a la segunda cuestión. La forma de concebir al cuerpo indicada por Philonenko es correcta, pero, asimismo, es parcial al ignorar la segunda forma de habérselas con éste. Como materia y según la exposición de la sustancia hecha antes, el cuerpo es en efecto sustancia y se muestra a la representación como un objeto entre objetos. Por lo tanto, la identidad entre el sujeto cognoscente y el cuerpo no es algo evidente: en el conocer del primero el cuerpo aparece como aparece una silla. Sin embargo, que Philoneko sólo concebía la anterior forma de ver al cuerpo, se muestra en su afirmación: "Podría decirse que la diversidad es la cualidad del objeto, pero no la del sujeto, hasta tal punto que habría que explicar cómo es posible que se representen varios sujetos, si no podemos representar la pluralidad del sujeto cognoscente."⁴³ Tal objeción está basada en la imposibilidad de experimentar a los sujetos desde su actitud cognitiva. No obstante, con ella Philonenko también busca indicar que, desde la representación, no es dado inferir la identidad del sujeto con su cuerpo. De hecho, aquellos otros sujetos, a los cuales se alude en la cita anterior, no son conocidos conociendo sino actuando. Mas, desde esa misma circunstancia parece imposible identificarlos como sujetos

⁴³ PHILONENKO. Óp. Cit. pág. 83

cognoscentes. Sin embargo, tal cuestión se plantea de forma unilateral, es decir, desde la representación. Si fuera el caso, pues, experimentar sólo lo que en aquella aparece, sería imposible identificarse con el propio cuerpo. Pero como no sólo se experimenta al cuerpo como objeto, sino como el vehículo para la manifestación de la voluntad, sí ocurre a través de esta última la posibilidad de identificar al sujeto con su cuerpo. Más adelante se verá cómo Schopenhauer profundiza sobre este punto; baste lo dicho hasta aquí. Mientras tanto, opino que Philonenko niega la correlatividad del sujeto y del objeto con la objeción citada, pues cuando cree imposible la identidad del cuerpo y del sujeto, busca para éste una autonomía respecto de sus representaciones. Mas como se vio, aquella identidad se da aunque no desde la representación. Para que esto último suceda, de hecho, se exigiría al sujeto representarse de forma objetiva y subjetiva al mismo tiempo. Sin embargo: “Toda existencia inmediata es subjetiva y la objetiva es para otro.”⁴⁴ O sea, ningún fenómeno ocurre de las dos formas distintas a la vez. El sujeto se concibe como cuerpo o como cognoscente, subjetiva u objetivamente, pero no existe mundo empírico en donde, por ejemplo, el ojo aparezca en el rostro y asimismo como ojo geométrico en la *misma* experiencia. Para esto último se necesitaría un ojo contemplando la cara;⁴⁵ mas algo semejante no enseña otra cosa sino que se trata de dos ojos distintos. De este modo, la objeción de Philonenko se puede resumir de esta manera: ¿cómo considerar de forma objetiva un fenómeno mientras aparece como subjetivo? Es obvio que en esa pregunta hay dos requisitos excluyentes entre en sí. En el caso expuesto por Philonenko, el cuerpo percibido como objeto no es percibido asimismo de forma *inmediata* según el sujeto cognoscente: nada conocido por este último se da de forma inmediata. El cuerpo es conocido como objeto y en ese caso como materia. La identidad entre ambos, según se infiere, no es evidente, y a pesar de tal identidad, es metodológicamente necesario separarlos.⁴⁶ En la segunda parte de esta investigación se indicará la manera como Schopenhauer entiende el conocimiento del cuerpo de forma

⁴⁴ SCHOPENHAUER. Fragmentos sobre la historia de la filosofía. Óp. Cit. pág. 90

⁴⁵ Al ojo visor no le es dado reconocer su realidad a partir de su función misma de ver. En su espacio visual no se dan, pues, los criterios sobre los cuales se identifica como el ojo que ve y por tanto como ojo real en algún lugar.

⁴⁶ Al menos con objeto de clasificar las facultades psíquicas del sujeto.

inmediata y bajo la intuición especial del autoconocimiento. Adelántese aquí mientras tanto, que, aun cuando esta última forma de aparecer del cuerpo es “conocimiento, ella misma sólo es inteligible en tanto aparece como representación para el sujeto, o sea, la separación entre el sujeto cognoscente y el cuerpo sigue siendo necesario, aunque se halla en contradicción con la visión de Philonenko, pues sí es posible mostrar una identidad entre el cuerpo y el sujeto.

En mi opinión, los errores de este último son fruto de una mala interpretación del kantismo en Schopenhauer. En efecto, si éste aceptó a su manera la dualidad fenómeno-cosa en sí, intentaba demostrar que la causa del mundo escapa al conocimiento del mismo. Por eso, su dualidad no es epistemológica sino metafísica; pues, en lo principal, en lo que al conocimiento del mundo se refiere, Schopenhauer entiende lo correlativo de determinaciones como representación y existencia: ni un sujeto ni un objeto en sí se deducen de la representación, ni el uno ni el otro son la causa de la causalidad ni del mundo. Schopenhauer precisamente muestra el defecto de los sistemas cuyo principio es el objeto o el sujeto, e indica que su idealismo es radical en ese sentido, pues no parte de lo uno ni de lo otro.⁴⁷ De hecho, Schopenhauer intenta ser consecuente con la línea de pensamiento de la cual asume las consecuencias. Mcgee la expone de esta forma:

El sujeto no es capaz de aparecer como objeto en el mundo de sus propias percepciones. Kant en su celebre Refutación del idealismo, pretendía demostrar nuestra conciencia de la existencia de los objetos en un espacio exterior a nosotros. El análisis de la percepción de Schopenhauer, aunque radicalmente diferente que el de Hume, refuerza al menos la conclusión de Hume de que el yo perceptor no se encuentra en ningún lugar de la experiencia.⁴⁸

Luego si la representación no permite deducir de ella la sustancialidad del sujeto, ya se vio que mucho menos un objeto en sí. Cuanto existe es la representación, su relación a través del principio de razón. El sujeto y el objeto, en este sentido, son la abstracción que condiciona dicha relación, los *puntos formales* para interpretarla,

⁴⁷ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 74

⁴⁸ MAGEE. Óp. Cit. pág. 119

siguiendo una analogía con el movimiento físico. En tanto abstracciones explicativas similares al punto, entonces, no se hallan en ninguna parte de la representación, aun cuando se formulan necesarios para entenderla. Por lo tanto, el sentido de la palabra representar no viene a ser un re-presentar al modo de los espejos, sino el de ostentar un hecho único cuya persistencia permite todo conocimiento: la permanencia de la sustancia como la forma de conocimiento del mundo, o sea: “El principio de razón –aquella forma bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier tipo: abstracta, intuitiva, pura, empírica.”⁴⁹

Así, pues, la representación y el objeto de la misma pueden ser identificados porque sólo en ella dicho objeto es posible; fuera de la representación, cosas en sí como sujetos y objetos son impensables por irrepresentables e indeterminables. Esta consideración tiene una consecuencia sobre la subjetividad en el modo como se entiende desde Descartes. Se puede resumir en el hecho de que si el sujeto no es sustancia inmaterial, es porque conocer no es su esencia, porque conocer no hace parte de su auto-conocimiento. Esto podría ser expuesto de una forma heideggeriana.⁵⁰ Según los modos de ser esta-ahí y ser-a-la-mano, todo cuanto puede ser considerado comparte esas determinaciones. Así pues, algo es tratado como estar-ahí cuando aparece en el espacio visual para ser objeto de una cualificación, pero también es un ser-a-la-mano cuando figura, por decirlo así, en su instrumentalidad. Si se lleva este análisis al sujeto cognoscente vemos lo que sucede. En cuanto ser-a-la-mano el cognoscente aparece en su operar, es decir, en el mostrar una relación necesaria ligada por el principio de razón; mas en cuanto estar-ahí como cosa en el espacio visual, como cognoscente conociéndose mientras conoce, es visto lo imposible de semejante tarea. Si como se dijo más arriba, existencia y representación son conceptos intercambiables, y además, que toda representación necesita de un sujeto y un objeto para ser comprendida, una experiencia del cognoscente necesitaría de un concedor distinto de quien es

⁴⁹ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación Óp. Cit. pág. 51

⁵⁰ PHILONENKO. Óp. Cit. pág. 112

conocido mediante la representación. Según esto, el cognoscente es un ser-a-la-mano cuyo modo de ser le viene al ejercer su función de conocer.

Las consecuencias más cercanas de lo anterior están en una consideración de la subjetividad a medias, es decir, que al sujeto le está oculta su esencia según los cartesianos. En el pensamiento schopenhaueriano, sin embargo, lo mismo puede ser interpretado de otra forma: que si el cognoscente no se puede conocer, es porque tal no es la esencia del sujeto; conocer es una consideración parcial que no da razón de lo concreto del individuo. En consecuencia, se diría que tal conocer necesita ser complementado para así obtener una consideración que permita inferir la existencia del sujeto. Más arriba se señaló al cuerpo como dicha consideración, y la identidad entre éste y el sujeto cognoscente es lo que Schopenhauer denominó el milagro *κατ'εξοχήν*. Resaltar la identidad es importante. Schopenhauer no busca rechazar un dualismo para imponer otro con esta segunda consideración de ser sujeto. Más bien pretende señalar otra facultad de este último para su auto-conocimiento; aquella cuyo sentido es determinar el fin de toda representación. Ella permitirá ver, por decirlo así, lo principal del ataque contra el cartesianismo realizado por Schopenhauer: la consideración sobre el pensamiento no sustancial, donde se lleva lo subjetivo a una interpretación diferente. Este camino empieza con las consideraciones sobre las raíces del conocimiento, esto es, el cuerpo, el objeto inmediato y la llave, según Schopenhauer, para desvelar el misterio del mundo.

2. CUERPO, VOLUNTAD Y SUJETO

2.1 El cuerpo y la voluntad:

Una conclusión derivada del capítulo anterior, muestra cómo el concepto de sustancia excluye al cuerpo de ejercer una función capital en el sujeto. ¿No es acaso la conciencia del mismo indispensable para la existencia? Según creo nadie respondería negativamente a esa pregunta. Por lo tanto, tal exclusión del cuerpo denuncia una sorpresa a medias dentro de la perspectiva que supone el sorprenderse como la acción madre de todo inicio del filosofar: ¿por qué el ser y no la nada? También puede formularse: ¿por qué mi ser y no la nada? Y al preguntarse de esta manera, el sentido de la pregunta es por todo el ser incluyendo el cuerpo, aunque sólo sea porque una mirada aparentemente no filosófica diga que, de alguna manera, él es idéntico al yo como su modo de existir concreto.

Mucho se ha criticado la poca radicalidad de la duda cartesiana en este sentido; se suele señalar que su volver a empezar fue un “derrumbar los errores de los antiguos para sustituirlos por los suyos”⁵¹, lo cual fue asimismo desconfiar de todo para luego volver a dejarlo como estaba antes, al menos en apariencia. Pues no se debe pasar por alto que, si entre las cosas puestas en cuestión Descartes intentó incluir su existir, el cual, entre otras cosas, se redujo a pensar porque eso hacía en aquel momento, olvidó por completo darle (o devolverle) las razones prácticas a sus pensamientos. El cuerpo podía desaparecer mientras se está románticamente echado frente al fuego, suponiendo que el conocer por el conocer mismo es suficiente. ¡Qué se diría de algo así en los tiempos que corren! Tal parece es un prejuicio de hoy día considerar el pensar como no hacer nada, pues ayer para Descartes lo era todo.

Pero fuera de detalles, el objetivo de la investigación cartesiana sobre el sujeto, servía para evitar que una consideración del cuerpo trajera consecuencias catastróficas en el papel del hombre dentro del mundo. Tener en cuenta al cuerpo dentro del sujeto, en efecto, conllevaría la consecuencia inevitable de describirle según los términos materiales, o sea, se le podría considerar como un objeto entre

⁵¹ VOLTAIRE. Cartas filosóficas. Trad. De. Carlos Pujol. Madrid: Sarpe. 1983. pág. 65

objetos, como otra cosa cuya efímera presencia está llamada al olvido. ¡Cómo no rebelarse ante ello cuando siglos de religiones y filosofías querían demostrar lo contrario! El paradigma de la ciencia moderna, la mecánica, bien pudo brindar una explicación del mundo y todos sus fenómenos; mas si ésta hubiera sido el único medio para tratar del hombre y sus verdades, al comprobar los pocos pasos existentes entre el destino de la piedra y el de aquél, se hubiera desatado una batalla existencial sobre el valor de la vida, en donde, desde luego, la vida perdería. ¡Y quién sería tan insensato para permitir tan terrible batalla! Así la situación, Descartes es un héroe del pensamiento desde el momento en que cerró paso a un estado de cosas semejante. La negativa particular del hombre a considerarse como un simple objeto, dejó de ser un mero sentimiento para tomarse como algo filosóficamente relevante y racionalmente demostrable. En ello consiste la teoría interaccionista de las dos sustancias. Dentro del hombre se halla algo, una sustancia, totalmente diferente a la materialidad de su cuerpo y por la cual le están abiertas las puertas de la trascendencia. De esta manera, Descartes concilió la aparente contradicción entre el auge científico moderno y las aventuras escatológicas de las cartas paulinas.

Sin embargo, ya en el capítulo anterior de esta investigación, se vieron los inconvenientes de esa teoría; ahora nos ocuparemos del hecho de que en ella se elimine al cuerpo dentro del concepto de sujeto: ¿No es acaso su conciencia necesaria para la existencia? Esto es evidente en ocasiones como las del peligro o en el actuar. Si no se tuviera dicha conciencia, no se podría, por ejemplo, contemplar muchas posibilidades de hacer esto o aquello. La materialidad no deja salir por las paredes si éstas no tienen ventanas; mientras se utilizan objetos filosos se debe tener en cuenta la posibilidad de herirse. La existencia, por lo tanto, no se puede reducir a unos ojos en un punto in-espacial viendo una secuencia de imágenes sin sentido ni significado. El hecho de buscar el sentido de aquellas imágenes en su objetividad, precisa aclarar que dicho sentido no es exterior a quien lo determina; por el contrario, sólo así cobra algún significado. Por ejemplo, no se reconoce la productividad de la tierra porque sí, porque conocer es bueno; más bien ella posee la virtud de calmar el hambre, de ser un medio de obtener

comida. Así, el conocimiento está mediado por el interés de un fin útil a quien conoce.

En el mero conocer como conciencia sobre objetos, no obstante, no es posible determinar un fin de utilidad. Si como dice Schopenhauer, el sujeto fuera una simple cabeza alada ocupada en el sueño místico de contemplar, conocer (como intuición) no sería conocer sino percibir. Pero dado que, además de ser cognoscente, el sujeto también es en el espacio y en el tiempo con el cuerpo, en él se halla la significación encontrada en lo aparecido a la conciencia. La noción de identidad con el cuerpo, el propio cuerpo, es por tanto el punto de apoyo capital para impulsar al conocer mismo:

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el investigador no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como individuo; es decir, su conocimiento, que es el aporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo.⁵²

Si esto no fuera así, un sujeto cabeza alada no entendería los movimientos de las cosas que afirma conocer, entre ellos, los movimientos de los otros cuerpos humanos, el de los animales, y los de los fenómenos llamados fuerzas de la naturaleza; no vería una diferencia sustancial comparados los unos a los otros. Todos ellos serían simples desplazamientos de la materia en el espacio y en el tiempo. Mas en el caso del sujeto cognoscente, semejante situación tendría además la particularidad de suponer todas sus percepciones como una mera afección concerniente a lo mental pero no a lo físico. Y en ese caso ¿cómo explicar los movimientos de ese cuerpo que se supone propio? Sin duda cada cual no posee una teoría mecánica sobre su cuerpo e incluso (y esto dice mucho sobre la

⁵² SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág.151

supuesta prioridad del conocimiento como esencia del sujeto) es algo fuera de duda afirmar la ignorancia de muchos sobre mecánica. Nadie entiende los movimientos propios del mismo modo como la ciencia explica los de las bolas de billar o los fenómenos de la naturaleza, pese al hecho de ser todos desplazamientos en el espacio y en el tiempo. Además ¿de qué manera se entienden los movimientos de los otros sujetos? Es obvio que mecánicamente no. Así como se logra diferenciar los movimientos propios de los movimientos de los objetos, de la misma manera, en lo que refiere a los movimientos de otros sujetos, también se los entiende como diferentes a los de aquellos objetos. Sería bastante curioso un mundo donde no se pueda atribuir intenciones de acción a los demás y verlos como autómatas. Quien fuera el sujeto del conocimiento, entonces, sería no sólo el ser más desdichado porque el problema sobre la existencia de otros sujetos le atormentaría como un Karma, sino que además debe ser angustiante no poder determinar siquiera los movimientos del cuerpo hallado al mirar bajo el cuello. En todo caso, tales hechos no suceden así y es visto porqué la identidad con el cuerpo se muestra necesaria para la existencia y el conocer. En este sentido, la noción de sujeto-sustancia cartesiano debe ser vista como sospechosa por omitir el conocimiento de esa identidad.

Ya en el capítulo anterior se vio la lucha contra una concepción sustancial del sujeto y se concluyó su funcionalidad, irrepresentabilidad y la relatividad a la noción de objeto para entender la forma en que se da el mundo. Dentro de ella, sin embargo, en ninguna parte aparecía una noción *concreta* de sujeto, de su ser individual. Si Schopenhauer no quería ver su teoría sobre el sujeto cognoscente interpretada de forma sustancial, debía, por decirlo así, buscar un polo a tierra para ésta. Su forma de concebir al cuerpo es dicho polo; con ella buscó determinar el modo por el que se da una noción de sujeto. Pues, en cuanto no es la parte cognoscente de este último la que se conoce a sí misma, se hace necesario indicar una fuente distinta sobre la cual ocurra el auto-conocimiento. El cuerpo, en la medida de identificarlo como propio, es dicha fuente, ya que asimismo es el medio por el que el sujeto interviene en el mundo de sus representaciones. Schopenhauer denominó a tal intervenir como voluntario y según esto dependiente de la Voluntad. Así pues, ésta se manifiesta a través del cuerpo para figurar quién es el sujeto de los actos. De ese

modo, no es el sujeto cognoscente quien se conoce, sino el sujeto volente, es decir, el de la voluntad.

Esta última es otra de las facultades del sujeto junto al conocimiento y el sentimiento según lo describen algunas teorías de las partes del alma;⁵³ su función es la de gobernar sobre los actos de la conducta. Sirva esto como definición poco profunda por ahora y conclúyase: *dentro del autoconocimiento del sujeto no se da su conocer sino su voluntad*. Ahora bien, el autoconocimiento no es una percepción ocurrida como las otras representaciones del sujeto. Estas últimas son sobre algo exterior, mediato. Mas en el auto-conocimiento se percibe lo inmediato, lo que se es en esencia:

El sujeto del conocer no puede ser nunca conocido, esto es, no puede nunca hacerse objeto, representación según lo dicho arriba: pero como tenemos no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior, y todo conocimiento con arreglo a su esencia supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será lo cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad.⁵⁴

Así pues, en el autoconocimiento el sujeto percibe su querer, percibe esa facultad suya exteriorizada en actos comprendidos como representaciones, aunque también como las manifestaciones de algo propio que permite atribuir al acto una intención y un dueño. Los movimientos de un cuerpo, según lo dicho, ocurren por tal facultad; Schopenhauer resalta sobre este punto la relación cuerpo-voluntad. Se opone al enfoque cartesiano para el que es común el tratamiento del cuerpo como una máquina, describiendo su funcionamiento de forma puramente mecánica.⁵⁵ Un impulso externo, según tal teoría, causaba las funciones animales, mientras que en la descripción de la conducta, ésta se explicaba como la relación causal entre dos entidades cuerpo-voluntad.⁵⁶ Esta última, entonces, se entendía como razón de

⁵³ Por ejemplo, en la teoría de Descartes sobre las capacidades con que Dios hizo al hombre. Cfr. DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Trad. De Antonio Peña Cabrera. Lima: Universo. 1972. pág. 111

⁵⁴ SCHOPENHAUER. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Óp. Cit. pág. 205

⁵⁵ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Trad. De agosto Salazar Bondy. Lima: Universo. 1972. pág. 41

⁵⁶ En cuanto cartesio interpreta la voluntad como una parte del pensamiento. Cfr. DESCARTES. *Principios de la filosofía*. Ob. Cit, pág. 39

movimiento del cuerpo; sin embargo, en ese caso: ¿cuál es la categoría ontológica de la voluntad? Y ¿por qué entender de forma causal algo presentado sin la posibilidad de intuir uno de los dos momentos de dicho proceso? Schopenhauer es muy claro al indicar que para la realización de un acto causal, éste debe aparecer como representación para el sujeto. No existe, por lo tanto, una relación tal entre dos cosas cuyas características de representación e irrepresentación respectivamente, niegan precisamente dicha relación. En el caso de la descripción habitual de un acto de voluntad, esta última es irrepresentable; luego no se puede hablar de ella como una cosa que actúa causalmente. Si por alguna razón la voluntad se manifiesta en los movimientos corporales, ello no quiere decir otra cosa sino que es idéntica a dichos movimientos. Ciertamente ésta es la tesis de Schopenhauer. Se puede comprender a través del sentido interno la existencia de la facultad volitiva, pero ésta no se hace clara sin la acción nacida de ella, pues es la acción lo conocido como voluntaria. Así, más que el vínculo causal entre cuerpo y alma (o voluntad o pensamiento), es una doble forma de entender un mismo hecho: la forma de hacerse objetiva la voluntad a través de la identidad con el cuerpo:

Esto posee grandes consecuencias en la relación entre el cuerpo y la voluntad: al sujeto del conocimiento, que por la identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas distintas: una es como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos; pero a la vez de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad. Todo verdadero acto de su voluntad es inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puedo querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo.⁵⁷

Dentro de la filosofía schopenhaueriana, éste es el hecho capital cuya misión es abrir los labios a la esfinge protectora del secreto del mundo. Por lo pronto, esta consecuencia será dejada de lado para estudiar sólo lo relacionado con el sujeto: el cuerpo es la voluntad objetivada y en este sentido no existe diferencia entre la

⁵⁷ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 152

percepción íntima de aquella y lo que aparece de la misma a la representación. Este último conocimiento puede parecer enigmático; si la anterior afirmación es correcta, aquel “conocimiento” sería *sui generis* respecto del cuerpo. Esto está claro si se entiende que no tiene sentido hablar de actos de voluntad sin tratar sobre una acción del cuerpo. Luego si debemos comprender el captar de la voluntad como el conocimiento de lo más propio, la estrecha relación de ésta con el cuerpo permite denominar a este último como el objeto inmediato:

Si por medio de todas esas consideraciones ha llegado a hacerse abstracto, y con ello también claro y seguro, el conocimiento que cada cual posee en concreto de forma inmediata, es decir, como sentimiento: que el ser en sí de su propio fenómeno, que en tanto representación se le presenta tanto a través de sus acciones como a través del sustrato permanente de las mismas, su cuerpo, es su voluntad; que ésta constituye lo más inmediato a la conciencia, pero en cuanto tal no está introducida totalmente en la forma de la representación en la que se enfrentan sujeto y objeto, sino que se manifiesta de una forma inmediata en la que el sujeto y el objeto no se diferencian con total claridad, aunque el individuo no le resulta claro en su totalidad sino sólo en sus actos individuales(...)⁵⁸

La inmediatez del cuerpo (o la voluntad) es el conocimiento de aquello sin lo cual ningún representar tendría sentido, es decir, es un “conocimiento” sin una voluntad de conocer porque él mismo es la voluntad. En ello se encuentra su inmediatez y el que no pueda ser comprobado con nada. Ningún método de razonamiento podría dar una demostración de él, ya que todo razonar supone con anterioridad la existencia del objeto que busca explicar; pero como este conocimiento es el más inmediato, nada hay antes de él. Schopenhauer reconoce lo insuficiente de no probarle, pero ello en sí es una imposibilidad. Dicho conocimiento es algo dado y en cuanto que tal, da prueba de la esencia del sujeto, lo que se presenta del mismo para el conocimiento. No obstante, no es un conocimiento conceptual. En verdad se halla antes de todo representar y por eso escapa a las determinaciones de ese

⁵⁸ *Ibíd.*, pág.162

tipo de conocer, al menos en su aspecto común.⁵⁹ Una liberación total de aquellas determinaciones mentaría un modo de conocer distinto o directamente al de la cosa en sí. Sin embargo: “Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo como de cualquier objeto: por eso el cuerpo es condición de conocimiento de mi voluntad. De ahí que no se pueda representar una voluntad sin el cuerpo.”⁶⁰

En efecto, el tiempo es la forma del sentido interno; de ahí que por su unidimensionalidad sólo sea percibido un acto de la voluntad y no ésta misma en su totalidad. Además, al ocurrir tal percepción por una de las condiciones *a priori*, ello enseña que no es el conocimiento de la voluntad una intuición del en sí del cuerpo, ni es por supuesto una representación habitual.⁶¹ La percepción del autoconocimiento es especial, precisamente porque sólo ocurre en el tiempo y en ella se manifiesta algo distinto de la representación. De aquí la importancia de los actos volitivos dentro de la doctrina de Schopenhauer; pues si algún fundamento se buscaba para escapar al pretendido solipsismo en el cual se encierra la categoría de sujeto y objeto, la voluntad es ese fundamento. Pero en tanto esta última es en sí, es desconocida. Poseemos una voluntad y con ella realizamos esto o aquello; pero ¿cómo lo hacemos? ¿Acaso aparece a nuestro conocer el modo de actuar de la voluntad? Si levanto un brazo, veo que lo he levantado porque lo he querido y porque de hecho tengo el brazo levantado. Una explicación científica interpreta el hecho como la emisión de un impulso desde mi cerebro a los nervios de mi brazo; pero ¿eso es suficiente? ¿Eso resuelve el problema y era ese el sentido de la pregunta? No, por supuesto; cuanto se ha explicado allí es el modo como sucede un hecho, pero no se ha especificado qué sea la fuerza que lo procura. La voluntad, según esto, es una forma de llamar a la manifestación de *algo* para el conocimiento, pero quedando en sí desconocido. En todo caso ello es lo inmediatamente manifiesto a la conciencia y, en consecuencia, es el carácter esencial del sujeto mucho más que el conocimiento. He aquí un ataque directo de

⁵⁹ Dichas determinaciones son, como es sabido, tiempo, espacio y causalidad.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 154

⁶¹ Porque ésta se realiza también por el espacio y el tiempo.

Schopenhauer contra la psicología cartesiana: la voluntad es algo que subyace al conocimiento:

La voluntad, en cuanto cosa en sí, constituye la esencia íntima e indestructible del sujeto: pero en sí misma es inconsciente, ya que la conciencia está condicionada por el intelecto y este es un mero accidente de nuestra esencia, pues es una función del cerebro que, junto a los nervios y la médula espinal conectadas a él, constituye un fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que sólo sirve al fin de auto-conservación regulando sus relaciones con el mundo exterior.⁶²

Ya en el capítulo anterior se vio a Schopenhauer sin la intención de señalar la causa de la representación en un sujeto cognoscente, dado lo irrepresentable de este último; ahora se observa que, en cuanto sujeto volente, el proceso mismo de conocer resultaría sin sentido si se desconociera a la voluntad: ésta se presenta como la esencia del sujeto en unidad con su cuerpo. Sin embargo, si la voluntad no actúa causalmente sobre aquel último, sino que es idéntica a él, ¿cuáles son las razones del actuar? Porque si no es una acción mental la que explica la conducta humana, ¿a qué se debe el hecho de que dicha conducta sea explicable y con sentido? Según Schopenhauer, un individuo cuya conciencia de su cuerpo le permite saberse como un objeto entre objetos, se comprende asimismo como determinado bajo las cualidades de éstos. Tal comprensión se denomina *principio de razón en la motivación*: como la relación entre dos objetos materiales, aparece también como el vínculo entre dos entidades relacionadas por la causalidad. Pero como en este caso se refiere a un sujeto, la relación ocurre para la representación cuando es posible determinar un objeto que funciona como *motivo* de la acción. Así, algo motiva el querer de la voluntad y ocurre un acto explicado como la relación de dos objetos (cuerpo-motivo) unidos por el principio de razón en los fenómenos materiales, la causalidad. De este modo, la voluntad se entiende como la fuerza de crear efectos, lo cual, tomado en sentido más amplio, puede hacer posible un uso del término diferente al primero explicado en relación con el sujeto.

⁶² SHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación II. Óp. Cit .pág.239

Profundizar en dicha posibilidad ayudará a aclarar mejor la forma como debe ser explicada la conducta.

2.1 La voluntad y la conducta:

La matización del concepto de voluntad aparece necesaria para el cumplimiento de los objetivos de esta investigación. Ello no sólo porque dicho concepto se relaciona con el sujeto como lo hasta ahora mostrado, sino porque también es el punto de apoyo de toda la metafísica schopenhaueriana. El uso expuesto del término, pese a importantes modificaciones de orden, es el común aparecido en los esquemas morales y en todas las teorías descriptivas del alma (Willkur).⁶³ Más arriba discutíamos esta visión cuando se la explicaba según la teoría de las dos sustancias. En ella, como se dijo, se describen los actos voluntarios por la relación causal entre el alma y el cuerpo. Así, cuando un hombre actúa, en una mirada privada de autoconocimiento, éste observa a su alma poner en acción a su cuerpo; y como ya posee esta referencia, de la misma manera juzga los movimientos de otros individuos. No obstante, no está de más decir lo arriesgado de esa inferencia basada en un sólo dato.⁶⁴ Además, según Schopenhauer, el defecto de aquella descripción se halla en la idea del actuar dada por sentado. Es falso, antes que nada, suponer que se puede separar en dos momentos, el momento de la entidad llamada voluntad y el momento del movimiento muscular, lo conocido propiamente como acto de voluntad. A cualquiera una tesis así parece contra la experiencia, pues cuando en su sentido interno percibe a la voluntad, al instante (en el mismo instante) se da el movimiento del cuerpo.

Sobre esta crítica se perfilan las matizaciones en el concepto de voluntad. Ya en la investigación sobre la representación se había mostrado lo erróneo de entender

⁶³En alemán se da el caso de nombrar con la palabra willkur a toda manifestación de la voluntad humana. Por ello, creo que el concepto de voluntad hasta ahora expuesto puede concordar con lo designado por esa palabra. Sin embargo, como se verá, el uso que Schopenhauer da al término voluntad (wille) va sufrir sustanciales modificaciones respecto a su relación con lo humano. Cfr. MAGEE. Óp. Cit. pág. 161

⁶⁴ Pues si la voluntad actuara causalmente, ésta no podría ser experimentada al hallarse en el interior de los sujetos. Luego sólo infiriendo su existencia a partir de la propia experiencia de la misma, sería posible pensar a otros sujetos con voluntad,

al sujeto del conocimiento como causa de algo; se concluyó, por lo tanto, que dicho sujeto no aparece para sí mismo y que quien aparece es el sujeto de la voluntad conocido por el cuerpo. La prioridad del actuar frente al conocer dentro del autoconocimiento revela, según lo dicho, la esencia del sujeto en la voluntad; pero como la percepción de ésta se da en el acto que se ofrece para la representación, ello muestra la identidad entre el cuerpo y la voluntad:

Como se dijo la voluntad se manifiesta como el ser en sí del cuerpo. Como aquello que ese cuerpo es además de ser objeto de la intuición o representación, ante todo en los movimientos voluntarios de ese cuerpo, en la medida en que esos no son más que la visibilidad de los actos de voluntad individuales con los que aparecen inmediatamente y en total simultaneidad como idénticos a ellos y de los que sólo se distinguen por la forma de la cognoscibilidad en la que se han transformado, es decir, se han convertido en representación.⁶⁵

En lo referente únicamente al sujeto, dicha identidad ocupa un papel central en relación a lo conocido por éste, pero también en relación a la totalidad de lo entendido por *sujeto*. En relación a lo conocido, porque la percepción de la voluntad se opone al modo puramente intuitivo de captar algo. Así, si tal percepción no fuera el caso, si todo fuera representación en el espacio, si todo pasara ante el sujeto cognoscente como los paisajes en las ventanas de los autos, si, en fin, sólo fuera permitido experimentar mediante la representación, ¿en referencia a qué se haría necesario interpretar tal representación, si, como se vio en el primer capítulo, es imposible deducir algo diferente del principio de razón? Dicho de otra manera: ¿no es la intuición de la voluntad la posibilidad de tener una conciencia oscura sobre aquello anterior a tal principio, o sea, la voluntad misma? Llamaré a esto consecuencia 1. Ahora, sobre la referencia de todo cuanto aparece para el autoconocimiento y define al sujeto dada la identidad cuerpo-voluntad, abre la conclusión siguiente: todo aquello intuido como parte del sujeto guarda una relación con la voluntad, pero por eso mismo con el cuerpo. Llamaré a esto consecuencia 2. Sin embargo, una mirada más profunda puede hacer ver una forma común a ambas conclusiones. Pese a relacionarse con cosas diferentes, objeto y sujeto, ambas

⁶⁵ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 158

tienen el propósito de modificar el concepto de voluntad. En efecto, en la primera ocurren dos reconocimientos: 1. El de la percepción de la voluntad en identidad con el cuerpo. 2. (Como derivado del primero) lo subyacente a la causalidad es la voluntad. En la segunda conclusión ocurren también dos reconocimientos: 1. La necesaria relación con el cuerpo que deben guardar todos aquellos fenómenos manifestados a la intuición de sí mismo. 2. La relación de identidad de dichos fenómenos con la voluntad. Por lo tanto, según parece, se da la posibilidad de una triple definición del concepto de voluntad. Ya se posee la primera en la identidad mostrada entre el cuerpo y la voluntad; esta definición es la común y aparece siempre que se habla de actos de la conducta. Se hace necesario aclarar las otras dos.

La segunda definición (consecuencia 1) está relacionada con el principio de razón. Se determinó la voluntad como aquello por lo cual sucede un caso de dicho principio: la relación entre el cuerpo, como entidad material caracterizada por la capacidad de ocupar un lugar en el espacio, y otro objeto con la misma característica material. Dado el modo doble de entender al cuerpo, esto es, objetivamente a través del sentido externo y subjetivamente a través del sentido interno, asimismo se debe interpretar el principio de razón acaecido en los actos de voluntad. En el modo objetivo, por lo tanto, se observan dos cuerpos en relación causal:

Vemos bien que esta causa produce este efecto con necesidad; pero no experimentamos cómo propiamente puede hacerlo, qué sucede allá en el interior. Así vemos los efectos mecánicos, físicos, químicos, como también los originados por los excitantes, resultar cada vez de sus respectivas causas, pero sin que nunca podamos por esta vía entender de parte a parte el proceso, sino que lo principal sigue siendo para nosotros un misterio: lo atribuimos unas veces a las propiedades de los cuerpos, a los cuerpos, a las fuerzas naturales, también a la fuerza vital, pero todas esas cosas no son más que *qualitates occultae*.⁶⁶

⁶⁶ SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit. pág. 207

Por el contrario, dicho proceso visto subjetivamente y teniendo en cuenta que en él una de las entidades relacionadas posee un acceso inmediato, la raíz del principio en ese caso toma otro nombre. Schopenhauer lo denominó principio de razón moral o de la motivación:

Tampoco estaríamos en mejor postura para entender el movimiento y las acciones de los animales y de los hombres, y las habríamos visto surgir de una manera inexplicable de sus causas (motivos), si para nosotros no estuviera abierta la visión profunda del interior de este proceso: sabemos en efecto, por la potencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de voluntad, el cual es provocado por el motivo, que consiste en una mera representación.⁶⁷

La descripción de este principio de razón es propiamente el actuar. Desde el conocimiento un individuo puede dar el motivo de sus actos, o sea, dar la razón por la cual hizo esto o aquello en un caso concreto. Sin suponer la posibilidad de dicha razón tras todo actuar, sea propio o extraño, la acción misma sería imposible de entender o a lo sumo no se la llamaría una acción. Por lo tanto, los motivos corresponden a una raíz del principio de razón, cuya característica general se halla en el hecho de poder observar el proceso causal, como dice Schopenhauer, desde dentro. Esta posibilidad es de suprema importancia. A la intuición exterior aparecen múltiples procesos causales en pequeña y en gran escala: el choque de cuerpos que modifican su lugar en el espacio, los llamados fenómenos naturales en su infinidad de modos. Todos esos procesos, en tanto son captados por la intuición externa, sólo se perciben en su superficialidad, en su mera exterioridad, ya que allí ningún fenómeno permite un acceso inmediato. Una descripción sobre éstos siempre topa con algo inexplicable; precisamente con la fuerza que posibilita el fenómeno, de la cual sólo cabe mostrar su cómo pues su qué queda en la sombra. Entonces, se determina aquello inexplicable como causa, aunque la causa de esto último aparezca velada o inalcanzable. A este tipo de explicaciones Schopenhauer⁶⁸ las denominó *etiológicas* y las define como propias de las ciencias naturales. En estas últimas, pues, es determinada la causa de muchos fenómenos, pero esta

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 208

⁶⁸ SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit. pág. 148

misma causa parece in-causada. La explicación, por tanto, es parcial y arbitraria, y además mediatizada por la incapacidad propia del aparato cognitivo para hallar la causa de la causalidad, o mejor dicho por la incapacidad de conocer aquello por lo cual algo tiene la virtud de producir causas. En este sentido, la posibilidad de observar el proceso causal desde dentro de uno de los entes relacionados puede abrir paso para entender lo principal de dicho proceso.

Para un sujeto las acciones de su cuerpo, tomadas desde un punto de vista objetivo, no son sino movimientos explicados por el principio de razón causal; pero dado que en ellos también interviene su voluntad, conoce en cierta forma lo que antecede a dicho principio *en general*. Porque si el cuerpo es una de *las entidades materiales* relacionadas por *el principio de razón*, y éste posee una identidad con la voluntad en cuanto lo conocido del sujeto, de esto se sigue que la voluntad también se halla presente en otras entidades materiales relacionadas por dicho principio. La nueva utilización del concepto de voluntad está perfilada. Dada la identidad del principio de razón en sus diferentes raíces, en este caso la del principio de razón moral y el principio de causalidad, asimismo se asume que lo presente en las entidades relacionadas por el primero es lo mismo en las entidades relacionadas por el segundo. Es decir, así como se había señalado a la voluntad como la facultad encargada de producir efectos en el hombre, así también se puede concluir que la misma facultad se halla tras todos los fenómenos relacionados por la causalidad.

Este pensamiento debe ser matizado para no exponerse a una mala interpretación sobre la teoría de Schopenhauer. A simple vista es un pensamiento ambiguo; se procede bajo analogía cuando se atribuye voluntad a la naturaleza basado en la experiencia de la propia voluntad. Así la situación, dicha voluntad se eleva como modelo de la naturaleza. ¿Y no es el caso entender la propia voluntad en relación con motivos que se conocen, es decir, que posee un fin definido? ¿No se quiere esto o aquello por la propia voluntad y porque se conoce lo querido como el fin del actuar? En ese caso, si la voluntad propia es modelo de la naturaleza, ¿se mueve esta última por motivos conocidos y tiene fin alguno? Nadie, según creo, podría dar una respuesta afirmativa a esa pregunta: "Por lo tanto, si digo: la fuerza que impulsa

a la piedra es en esencia, en sí y fuera de toda representación, voluntad, esa frase no se interpreta como la descabellada opinión de que la piedra se mueve por un motivo conocido, ya que en el hombre la voluntad se manifiesta así.”⁶⁹ En primer lugar, porque aceptar esa opinión sería desviar el punto al cual se dirige Schopenhauer cuando atribuye voluntad a los fenómenos distintos a la conducta humana. A esta última, bien es cierto, le es inherente el conocimiento de los motivos que procuran el querer de la voluntad; con todo, ello no obsta para que se consideren los movimientos del cuerpo como un hecho similar a otros acaecidos en el espacio y el tiempo. Por tal razón, el punto al cual se dirige Schopenhauer, es al hecho de saber que si es la voluntad la fuerza que impulsa la capacidad humana de crear fenómenos explicados por el principio de razón, dada la identidad de tales fenómenos con otros explicados por el mismo principio, se podría concluir que también es la voluntad la fuerza manifestada en esos otros fenómenos. Así pues, y en segundo lugar, la opinión que discutimos tiene como defecto el tomar por la cola lo que Schopenhauer buscaba brindar por la cabeza, esto es, demostrar la universalidad de la voluntad, no en cuanto modelo de la voluntad humana, sino en cuanto la identidad de esta última con una voluntad general en toda la naturaleza. Precisamente en esto radica el hecho de postular un principio de razón para el actuar humano. La relación de igualdad entre éste y el principio de causalidad busca, por tanto, fijar la posición de “intrascendencia” del sujeto y según esto su relación necesaria como un objeto más del mundo.

Ahora bien, para la investigación sobre el sujeto y el modo no sustancial de entenderle, la definición de la voluntad natural parecería muy ajeno y general. No obstante, es importante para no perder de vista la filiación del sujeto a su materialidad en el cuerpo. En efecto, la identidad de la voluntad tras los dos modos ya mostrados del principio de razón, es también la forma schopenhaueriana de explicar como no causales los actos de voluntad. Ya más arriba se vio la identidad voluntad-cuerpo en la imposibilidad de representar dos momentos (causa-efecto) entre la intuición de la voluntad y el acto que representa su forma objetiva. Dada la identidad de esta voluntad con una voluntad general tras la causalidad del mundo, la

⁶⁹ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 158

consecuencia no causal también aplicaría dentro de la relación voluntad-materia. Así, se diría que tras el mundo no se esconde algo diferente a él mismo. Sin embargo, la consecuencia más importante de eso está en la imposición del principio de razón a los actos del hombre; por lo tanto, la necesidad en la conducta humana se impone como un tema a tratar. Hasta el momento se ha visto su función en la descripción de los actos volitivos. Tratar la conducta como necesaria, de hecho, permite hacerla inteligible y con sentido, no obstante el hecho de negar la libertad en la voluntad. Mas, en ese caso, ¿no hay libertad? La conducta parece problemática desde este punto de vista; llegar a una noción clara sobre ésta se muestra como el objetivo ahora, en cuanto, como se verá, su explicación, no ya ligada al terreno de la autoconciencia, sino en su aspecto objetivo, puede enfrentarse a un tópico de la cuestión sobre las dos sustancias.

Entonces, lo principal en esa tarea es no perder de vista la aplicabilidad del principio de razón en el actuar humano. Según esto, aquél es necesario y determinado por lo que se conoce como *los motivos*. En ellos se basa la posibilidad de poder dar razones de los actos y el que se atribuya un fin para cada acción. Así, cuando un motivo aparece para la facultad representativa, dada la necesidad de actuar cuando este último se impone como principio de razón, obliga a la acción, a su ejecución. Este es el planteamiento simple de la cuestión. Porque se puede objetar: ¿y no es manifiesta a la experiencia la capacidad de poder *hacer* cuanto se *quiere*? ¿No es también manifiesta la *libertad* en el hecho de no sólo poder considerar un único motivo, sino otros varios? Pero a estas réplicas se pueden contraponer las dos siguientes: en primer lugar, que el problema sobre la libertad no se reduce a si es posible hacer cuanto se quiere,⁷⁰ sino a que si el querer de la voluntad es libre de querer cuanto quiere. Esto último desde luego no se infiere de una consideración de la propia voluntad, es decir, desde la percepción que de ella se tiene en la autoconciencia. Cuanto se muestra allí no es otra cosa sino la completa identidad entre

⁷⁰ Pues eso es lo que afirma la identidad entre el cuerpo y la voluntad. En efecto, el querer de aquella última percibido en la autoconciencia, es asimismo el movimiento corporal; tal cosa permite a quien considera su propio querer deducir que él puede hacer cuanto quiere, ya que su querer es lo que puede hacer su cuerpo. Entonces, cuanto se afirma en el autoconocimiento es: "puedes actuar con tu cuerpo pues en eso se muestra tu querer." Cfr, SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamentales de la ética. Trad. De Pilar López De Santa María. Madrid: Siglo XXI. 2007. pág. 59

el querer y el hacer; mas esto jamás especifica cuál es la relación de tal querer con lo querido, lo cual escapa a la percepción de la propia voluntad y sólo es dado a la intuición de los objetos externos, en donde éstos se relacionan necesariamente.⁷¹ Por tal razón, y en segundo lugar, en cuanto toda consideración de motivos no puede definirse como querer propiamente,⁷² pues no implica una acción corporal, tampoco puede decirse que defina nada sobre la cuestión sobre la libertad; porque si esta última se refiere a la posibilidad de que el vínculo entre el querer y lo querido no fuera necesario una vez ocurrida la resolución de la voluntad por esto querido, entonces el considerar motivos debería contener dicha resolución por cualquier cosa y no sólo exhibir las posibilidades que podrían ser objeto del querer. Mas si lo anterior es cierto, entonces, ¿no se elimina toda reflexión y consideración de las acciones humanas, no se quiere decir con ello que son mecánicas y en todo caso nada diferentes del actuar de los animales? Nótese el presupuesto de quien pueda formular esta pregunta: la diferencia que señala para las acciones de los animales y de los hombres se basa en la reflexión y en el conocimiento de estos últimos. ¿Qué quiere decir esto? Que el hombre determina su conducta por la capacidad de conocer. Para esta investigación una concepción de las acciones expresada de esa manera, es de suprema importancia; no se debe perder de vista el carácter de aquella: ¿acaso no está esa réplica basada en la forma de entender la conducta según la cual el criterio de su posibilidad se halla en un hecho mental causa de las acciones? ¿Acaso no supone esa descripción que la diferencia entre la conducta humana y el actuar animal es posible sólo en cuanto la inteligencia de la acción humana depende de una reflexión anterior al acto mismo? ¿No motiva la reflexión a la acción? Y en ese caso, ¿no es este el viejo problema de la sustancia pensante actuando sobre la sustancia extensa? A nadie escapa lo afirmativo de esta pregunta. ¡Imaginemos si ese fuera el caso, si una actitud cognitiva y teórica estuviera antes de toda acción! Evaluando, siempre evaluando; el criterio para juzgar una acción humana, según esto, sería pensar en todo aquello

⁷¹ Y como el hombre es un objeto en el espacio y el tiempo con su cuerpo, entonces su actuar también se halla determinado por el principio de razón que rige en tales objetos.

⁷² Schopenhauer lo define como una acumulación de deseos que gestan la acción tentando el querer de la voluntad para que ésta se decida por uno de ellos Cfr. SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamentales de la ética. Op. Cit. pág. 53

ocurrido tras la frente del individuo que actúa. Ello justificaría la acción misma y su efectividad. Póngase por caso a un hombre cuyo deseo es comprar algo con un dinero recientemente conseguido. Un vendedor podría ofrecerle una infinidad de opciones para gastar su dinero. El hombre se encontraría indeciso entre todas ellas y *reflexionaría* buscando la razón para tomar una. Pero como su reflexionar determina su actuar, en ese caso, las condiciones objetivas⁷³ para optar (ejecutar) por *una* opción se deben hallar dentro de la misma consideración de las opciones; mas si esto es así, el evaluar una opción ya excluiría la elección por otras opciones.⁷⁴ ¿Pues no es defender tal estado de cosas una posición tan extraña como la de afirmar que lo querido ya se encuentra dentro de la cabeza, y la acción sólo consiste en darle objetividad al querer?⁷⁵ No es necesario hacer notar que eso va contra toda experiencia, porque en ese caso no habría diferencia entre el pensamiento y los hechos.

Pero de lo dicho tampoco se puede inferir que no se de reflexión alguna. El hombre de nuestro ejemplo puede evaluar razones para actuar de una manera o de otra, mas en el acto sólo puede ocurrir *una* de estas opciones. Dicho de otro modo: en la reflexión no hay propiamente hablando motivos sino hipótesis de acciones. El motivo sólo es motivo en cuanto razón de una acción, es decir, una vez hecha. Un hombre que compre un auto en lugar de una casa diría a quien le pregunta las razones de su actuar: “Porque así conquistaría más mujeres” y este sería su motivo. Pero quien pretenda hallar en este último una reflexión como determinante, olvida

⁷³ Entiendo por condiciones objetivas, aquellas cuyo acaecer exterior al sujeto permiten que el querer de este último se resuelva por un motivo que sería imposible de elegir sin la existencia de dichas condiciones. Schopenhauer las ejemplifica de la siguiente forma, atribuyendo al agua reflexión y voluntad: “Es exactamente igual que si el agua dijera: “Puedo formar altas olas (¡sí!, en el mar y la tempestad); puedo bajar impetuosa (¡sí!, en el cauce de la corriente); puedo precipitarme espumosa y burbujeante (¡sí!, en la cascada): puedo subir libre hasta el aire en forma de chorro (¡sí!, en los surtidores); puedo, en fin, cocer y desaparecer (¡sí! A 80 grados de calor); (...).” Como se observa, el agua no podría hacer nada de lo que quiere sin el acaecer de condiciones objetivas que no son inherentes a su naturaleza. Cfr. *Ibíd.* pág. 79

⁷⁴ Porque si una opción contiene las condiciones objetivas que determinan el querer, eso quiere decir que se trata de un hecho y no una opción. Mas si esto es así, el considerar una de aquellas últimas, en cuanto hecho, excluiría la posibilidad de considerar otras opciones (hechos), pues nadie puede querer tres cosas distintas de forma simultánea.

⁷⁵ A lo menos algo así es lo defendido por quienes juntan la facultad de juzgar con la facultad de las voliciones. Pues según esto, si fuera dado poder echar una mirada dentro de la mente de alguien mientras actúa, allá veríamos lo que luego se va a dar fuera de ese individuo.

que los motivos de una acción sólo actúan causalmente como representaciones externas del sujeto y no desde su interior. Por lo tanto, el mero considerar opciones y el optar por una de ellas son dos cosas distintas y no una sola acción:

Mediante su facultad de pensar el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, motivos alternos y repetidos, cuyo influjo sobre su voluntad ha experimentado, a fin de presentarlos ante ella; a eso se llama reflexionar: él es capaz de deliberación y gracias a esa capacidad, tiene una elección mucho mayor de la que le es posible al animal. (...) Con ella cambia únicamente la forma de la motivación, pero la necesidad de la acción del motivo no queda eliminada o disminuida.⁷⁶

De hecho, dicho cambio en la forma de la motivación ocurre, en cuanto no es la facultad volitiva la responsable de considerar posibles motivos de acción. Algo así sólo es dado a la razón como facultad distinta, encargada de crear un segundo tipo de representaciones para el sujeto llamadas conceptos. Es ésta la que se ocupa de considerar opciones de acción no halladas en la intuición del presente, y por la cual al hombre se le abren los horizontes del tiempo. En un animal, como lo indica Schopenhauer,⁷⁷ su conducta está determinada por motivos instantáneos, lo cual es negar para aquellos la existencia del pasado y el futuro: de aquí que también la necesidad en su actuar sea inmediata una vez manifiesto un motivo. Por el contrario, en el caso del hombre, la capacidad de crear representaciones con los conceptos le permite aparentemente romper la necesidad de los motivos. La esencia de dichas representaciones abre al tiempo en sus dos direcciones infinitas, el pasado y el futuro. La consideración de las posibilidades aparecidas en ellos, hace asimismo posible la elección. En ese caso, dicha elección parece abrir campo a la indeterminación. Puede un hombre si *quiere* hacer muchas cosas; luego puede correr por la calle, ir de viaje, salir con un amigo, sin siquiera tener nada de eso para la percepción; podría decirlo sentado en su cama. Su memoria podría traerle imágenes de ocasiones parecidas o imaginarlas. Pero sin las palabras, sin los conceptos que le permitan conocer lo venido a la memoria o la imaginación, esas imágenes y razones serían sin sentido. Mas, como precisamente

⁷⁶ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 72

⁷⁷ SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamenales de la ética. Op. Cit. pág. 77

lo tienen, el sujeto puede *elegir* escapando a su intuición, optando contra lo presente en ella. Otras representaciones aparecen para él y puede determinarse por ellas.

Dos factores se manifiestan en lo anterior. El primero, enseña que el concepto se encarga de abrir los horizontes del tiempo para el sujeto, lo cual implica una ampliación de este mismo en las acciones de aquél. El segundo, enseña a los conceptos como la base de la pretendida indeterminación, en cuanto la consideración de posibles motivos por ellos realizada, es anterior a todo acto. Más arriba se vio en ambos factores la concepción de la conducta, según la cual todo acción corporal es causada por un hecho anterior acaecido en la mente.

El primer factor marca para Schopenhauer⁷⁸ la base capital de la escisión entre la consideración de motivos y la acción. En su opinión, optar por un posible motivo que se encuentra en el futuro no es un argumento contra la necesidad del actuar, pues en todo caso la determinación del motivo se muestra en el hecho de escoger *sólo una cosa* pese al tiempo. De hecho, mientras sea una simple consideración de posibilidades, no se puede hablar propiamente de acciones; las opciones contempladas en dicha consideración son hipótesis de un actuar posible: no se da una relación cercana entre éstas y la acción mientras no se rompa su marco de opciones; es decir, la relación causal entre el acto y la hipótesis está mediada por la elección. Sin importar, por tanto, el tiempo, siempre un motivo aparece y procura la necesidad del acto. La apariencia de distancia temporal entre el posible motivo y el acto no disminuye la necesidad del mismo:

El motivo abstracto, consistente en un mero pensamiento, es una causa externa determinante de la voluntad en la misma medida que el intuitivo, consistente en un objeto real y presente: por lo tanto, es una causa como cualquier otra; y es también, igual que las otras, siempre real, material, al basarse siempre, en último término, en un impresión recibida desde fuera, cuando y donde fuere. Sólo tiene la ventaja de la longitud del hilo conductor; con ello quiero indicar que no está ligado, como los motivos meramente intuitivos, a una cierta cercanía en el espacio y en el tiempo; sino que puede actuar a través de la mayor distancia y el más largo tiempo, por una mediación

⁷⁸ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Op. Cit. pág. 152

de conceptos y pensamientos en un largo encadenamiento; lo cual es una consecuencia de la índole y la eminente receptividad del órgano que ante todo experimenta y recibe el influjo, a saber, del cerebro humano o la razón. Esto, sin embargo, no elimina en lo mínimo su causalidad ni la necesidad que con ella se establece.⁷⁹

El segundo punto, en opinión de Schopenhauer, se enmarca en una confusión entre el saber abstracto y el intuitivo. No es verdad que en todos los casos un acto reflexivo se halle como condición de efectividad de un acto corporal, y esto no sólo en casos de elección: incluso en actos productivos o en los cuales se busca un fin inmediato, no es siempre posible adjudicar a un acto de la razón la efectividad de los resultados del hecho.⁸⁰ No es extraño que, a este fin, para Schopenhauer no halla sino una diferencia de grado entre la intuición y el concepto. Ambos son representaciones, pero asimismo ambos poseen niveles de verdad, o sea ambos son conocimiento.⁸¹ En lo referente a los conceptos, en cuanto su relación con el lenguaje, tienen el carácter de transmitir el conocimiento y conservarlo. Una proposición con pretensión de verdad universal es de carácter abstracto y con ella se busca explicar un fenómeno en sus diferentes manifestaciones dentro del tiempo y el espacio. Su verdad, por tanto, consiste en la total identidad entre lo que en ella se encuentra y el hecho particular acontecido y medido con esa ley. Es falsa si tal hecho no concuerda y entra en contradicción con la proposición, y verdadera si concuerda. En este caso, la relación entre lo abstracto y la experiencia está definida por un fin concreto; en cuanto acto, quien apela a lo abstracto o a una máxima general busca el qué del fenómeno o en su defecto el cómo del mismo. La referencia de todo concepto y los productos de la razón a la experiencia es importante. Schopenhauer niega la posibilidad de un concepto sin

⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. Los dos problemas fundamentales de la ética. Óp. Cit. pág. 73

⁸⁰ El sentido en que se utiliza la palabra conocer para el cuerpo y los sentidos no se limita a las intuiciones. Es cierto que Schopenhauer piensa en la contemplación estética como un tipo de conocimiento diferente del conceptual, pero asimismo la intuición parece suficiente para solucionar ciertas situaciones prácticas. Por lo tanto, este es un modo de conocimiento diferente.

⁸¹ Sobre este punto opino que Schopenhauer llegó a ver las cosas de esa manera apoyado en su metafísica de la voluntad. En efecto, el conocimiento, como un producto del sujeto cuya esencia es la voluntad, está enfocado hacia lo práctico al igual que su creador. En ese sentido, el conocimiento puede vincular dentro de sí a acciones útiles para conseguir algún fin práctico.

referencia indirecta a la experiencia; por eso los define como representaciones de representaciones: si tal experiencia es representación del entendimiento, tal concepto es una representación de la razón, pero con la condición de abstraer sus contenidos de las representaciones del entendimiento. Un concepto, según lo dicho, es una suma de intuiciones concretas que guardan una relación dentro de la cual se suprime precisamente todo lo concreto de dichas intuiciones; con ello nace una representación general cuya tarea es predecir y explicar esos fenómenos de los que fue abstraída.

Vista de este modo, la relación de lo abstracto con la experiencia parece lógica y hasta cierto punto necesaria. Saber cómo funcionan las cosas, qué son, planificarlas, puede y de hecho procura un mejor resultado de las acciones cuando se actúa. Pero ¿es eso necesario, es decir, *conocer algo* implica necesariamente saber hacer esto o aquello? ¿Se conoce (teóricamente) x cuando se hace x? Schopenhauer niega esto totalmente. Con una mirada menos superficial, se puede observar en tal modo de apreciar los hechos una forma de la teoría interaccionista de las sustancias. En efecto ¿qué quiere mostrar la prioridad de la razón en este proceso, sino la descripción de aquella psicología racional según la cual el sujeto es esencialmente cognoscente y por consecuencia de ello volente? La condición del conocer así parece confirmarlo. Alguien puede, en efecto, reflexionar sobre lo que sean las cosas, pero de ello no se sigue ninguna necesidad de actuar.⁸² Esto último es una mera consecuencia suprimida a voluntad y en la que no se pierde nada por su no efectuación.⁸³ De ese modo, mientras la conducta se convierte en la forma de conocer por los sentidos y de tener en cuenta al cuerpo, se plantea una total diferencia con el conocer puro del alma, pues ésta no necesita de otra cosa aparte sí misma para ejercitar su función cognoscente. Pero sin darle mucha preponderancia a esta diferencia, lo importante en ella no es la impureza del conocer por los sentidos, sino la total diferencia entre cuerpo y alma. Pues si a esta última le son accesibles pensamientos puros y sin intermediarios, la necesaria

⁸² Sin embargo, no porque se crea el acto y el pensamiento algo distinto, sino porque si el actuar depende del pensamiento, aquel no posee en sí mismo autonomía alguna y no posee criterios propios para efectuarse.

⁸³ Pues en sí mismo no posee efectividad según la perspectiva que analizamos. Conocer por el conocer sin un sentido distinto puede ser el caso.

diferencia con el cuerpo que se sigue de esto, plantea asimismo la necesidad de los dos momentos de un proceso causal en el interactuar de ambos. Así, por lo tanto, mientras están los conocimientos puros del alma y su necesaria participación en el conocimiento de los sentidos, no queda otro camino sino postular el interactuar de ambas sustancias.

En el primer capítulo de esta investigación se rechazó el anterior razonamiento cuando se habló de la intencionalidad de la representación. En efecto, la pretendida pureza del conocimiento sin los sentidos, plantea la tesis inconcebible de una representación que lo es sobre nada. Negar esa tesis, como se mostró, lo hace Schopenhauer al legar la cuestión a la necesaria referencia de todo contenido mental a la experiencia. Pero además, un primer paso contra esta tesis ya fue mostrado aquí también. La teoría según la cual el sujeto del conocimiento no aparece para sí mismo y en ese sentido es el sujeto volente quien se da para el conocimiento, puede remitir a la voluntad como esencia del sujeto. La identidad de esta última y el cuerpo rompen la pretendida dualidad sustancial. Además, en apoyo de esta teoría puede ser útil la división señalada por Schopenhauer entre lo abstracto y lo intuitivo.

En efecto, ya se ha visto que lo abstracto compete a los conceptos y a la reflexión; luego su relación con la volición no es la de identidad o meramente causal. El problema de esta consideración, sin embargo, es precisamente el criterio de la acción. ¿Es una acción verdadera del mismo modo que lo es una proposición? ¿Conocer algo es necesario para hacer algo? Formulada de esta última manera Schopenhauer daría una respuesta afirmativa a esa pregunta. Pero no se debe olvidar lo siguiente: para Schopenhauer la mera intuición es ya conocimiento opuesto al conceptual. La diferencia existente entre los dos según parece es de grado solamente. En apoyo de esto Schopenhauer trae a cuenta la a prioridad del principio de razón: “Uno puede conocer intuitivamente e inmediatamente por su simple entendimiento la conexión causal de los cambios y movimientos de los cuerpos naturales, y encontrar plena satisfacción en ello; pero ese conocimiento no es apto para comunicarse hasta que no se haya fijado en conceptos.”⁸⁴ Al

⁸⁴ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 105

aprovechamiento de este hecho Schopenhauer lo llama inteligencia. Así pues, se es razonable cuando hay reflexión y se crean conceptos (o se conoce a través de ellos), pero se es inteligente si se sigue el principio de razón inherente a la intuición⁸⁵ y se lo aprovecha para el actuar. En este punto, la intención de Schopenhauer es notable; con ella el filósofo busca dar cabida a otros modos de efectividad a parte del conceptual. En el caso de un conocimiento intuitivo, aunque dentro de la filosofía schopenhaueriana no es un tema tratado en detalle, la posibilidad del mismo abre las consideraciones sobre actitudes que se puede denominar inteligentes como modos de solucionar una situación:

Pero es curioso que en aquel primer tipo de actividad en la que uno ha de ejecutar algo en una acción ininterrumpida, el saber, la aplicación de la razón, la reflexión, con frecuencia incluso le puede resultar un obstáculo; por ejemplo, el jugar billar, en la esgrima, el afinar un instrumento o el cantar: aquí el conocimiento intuitivo debe guiar la actividad; el paso por la reflexión la hace insegura, dispersando la atención y confundiendo a los hombres.⁸⁶

La importancia de ello está en el criterio que representa para el actuar en nuestras consideraciones no duales sobre el mismo. En este sentido, la conciencia exterior con sus condiciones formales se opone al mero conocer teórico en cuanto efectividad de los actos. Esta consideración nos lleva ante la escisión fundamental: el conocer qué... no implica el saber hacer algo. Un hombre puede conocer los pasos o la metodología para hacer cualquier cosa, pero de ahí no se sigue la efectividad y el buen resultado de aquella cosa. Por el contrario, sí es posible suponer un buen resultado cuando se desconoce una metodología o una norma. Schopenhauer ilustra esto de la siguiente forma: "Tampoco me ayuda el saber indicar *in abstracto* en grados y minutos el ángulo en que debo colocar la cuchilla de afeitar, si no lo sé intuitivamente, es decir, si no la sé manejar."⁸⁷ En efecto, saber hacer una cosa no exige el criterio teórico de lo que sea tal cosa como norma de sus buenos resultados. Es cierto que conocer puede y de hecho es útil a esos fines. Pero en todo caso ello no le aleja de ser un criterio distinto al

⁸⁵ El cual es tan inmediato y necesario para la misma que no es discursivo. Cfr. SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit. pág 124

⁸⁶ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág., 106

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 106

exigido por algunas acciones. En tales situaciones el entendimiento parece ser el único medio que viene al auxilio. Así, dice Schopenhauer⁸⁸: la razón la posee cualquiera, pero no así un buen entendimiento que brinde inteligencia. Según esto, una inteligencia superior es una inteligencia práctica. Cuando ella aplica su entendimiento (y con él por supuesto el principio de razón), el aprovechamiento que haga del caso hará su experiencia y su maestría. Pero como el trabajo de esta manera no sería conceptual o sobre relaciones de los conceptos, el opuesto intuitivo indica la forma según la cual se debe interpretar. De hecho, el criterio de interpretación de una acción tiene como base la posibilidad de entender un juicio sobre aquello de lo que sea el acto. Como el ejemplo de Schopenhauer lo menciona, es poco dado a la efectividad del hecho catalogarlo según una guía de máximas generales y reflexiones. Tal como veíamos más arriba puede prescindir de ellas. En este sentido, un sujeto ajeno al acto puede entenderlo según esta forma: si la relación causal es un elemento *a priori* dentro del aparato cognitivo y bajo esta relación un hombre puede dar una solución práctica a alguna situación, quien juzga asimismo puede entenderla según lo indica el principio de razón. No hace falta, por tanto, creer en un hecho ocurrido en el espacio interior del sujeto que realiza la acción.

Un hombre puede desarrollar una actividad por sus meras intuiciones y decir de ella que la conoce. No obstante, tal conocimiento no es conceptual porque en esa situación lo importante no es el criterio de razonar sobre ello explicándolo, sino hacerlo. No es una réplica válida contra esta perspectiva, aquella que supone el aprender meramente teórico. Es visto en la experiencia (la propia y la de otros) que el requisito primario para todo hacer o aprender cosas es la observación y la intuición; y si bien es cierto que por esta forma empírica de aprender se desconocen muchos aspectos técnicos para dar razones o enseñar sobre el producto del propio trabajo, si eso que se hizo está bien hecho o sirve para su fin, todo razonamiento pierde autoridad; por lo general muchas cosas hechas inteligentemente se aprenden por reglas, pero en la práctica éstas pasan a un segundo plano. Un buen zapatero no se detiene a cada momento para observar si

⁸⁸ SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit., pág. 125

sigue bien una regla; por decirlo así, ellas ya se hallan en el acto. Precisamente el desarrollo de una habilidad conduce a evitar detenerse por las normas. Por decirlo de alguna manera, dichas normas dejan (y tienen que dejar de serlo) su carácter general para transformarse en parte de los actos. Así, cuando se dice que alguien observa las reglas y actúa con inteligencia de ellas, no se está mentando una reflexión causal o una teoría, aun suponiendo que conocer o considerar es el primer requisito de las acciones inteligentes. Describir dichas acciones, por tanto, como modos de conocer derivados de la reflexión, es suponer precisamente que la conducta humana depende de ciertos hechos interiores que la causan. Pero en realidad, cuando se describe una acción como inteligente, se está señalando la adaptación de unas reglas a los actos, o sea se está señalando una actitud que se mejora con la práctica aplicando las reglas generales a la experiencia; en ese caso, no se está procurando un pensar antes de actuar a la manera como se planea una acción. De hecho, el punto clave de la noción de inteligencia en Schopenhauer, se remite precisamente a un conocimiento tomado de la intuición; luego cuando se califica una acción como inteligente, se está hablando del desarrollo de la misma, del buen fin con el cual se culmina. La vieja concepción de pensar remite a describir la inteligencia como si se pensara y acto seguido se actuara. En este sentido metodologías, planificaciones y máximas, serían factores causales del acto de una máquina a la cual se le movió una palanca, mientras su cabeza estaba en blanco. No hay espacio para el error, según esto, pues éste sólo es susceptible de acaecer en el pensamiento pero no en la acción. Al cabo, aquella no es el hecho principal y si algo está mal es responsabilidad del pensamiento. Mas como dicha concepción va contra la experiencia, primero porque nadie está dispuesto a aceptar una cabeza en blanco o a entenderse como una máquina por un momento, y, segundo, porque es dado a la experiencia hallarse en situaciones donde planear o reflexionar no es posible, aquella manera de ver las cosas es falsa. Es más, sólo con base en situaciones en donde no es permitido reflexionar o teorizar, resulta posible hacerlo posteriormente, o sea que la acción inteligente intuitiva colabora en la reflexión de la razón. Conceder el crédito del entendimiento a esta última, atribuyéndole la inteligencia de las cosas, es sólo un tópico de la teoría sobre las sustancias: la idea según la cual conocer es la esencia del sujeto. Pero como se vio en la exposición

de la inteligencia hecha hasta ahora, se busca precisamente lo contrario; se busca poder describir los actos desde el entendimiento mismo y desde este punto hacerlos razonables. En otros términos, Schopenhauer busca invertir los términos de la ecuación y dar la prioridad al actuar. La voluntad como lo conocido del sujeto, y por tanto como su esencia, quiere romper las amarras del puente causal con el alma. Ello necesariamente conducirá a entender todo cuanto forma al sujeto en términos de voluntad y por ende de acción. La exposición hecha hasta ahora se ha relacionado con esta última, aunque, como se ha visto, con algunas modificaciones en el concepto de voluntad. Ya se vieron dos determinaciones teóricas de cómo Schopenhauer utiliza el término. Si se está de acuerdo hasta ahora sobre el establecimiento de la voluntad como esencia del sujeto, se debe convenir que asimismo todo sujeto no es actuar solamente. Las emociones y otros estados mentales se describen como parte suya. Pero si se quiere ser consecuentes con la estrecha relación entre la voluntad y el acto, y según esto, mantener la tesis de la voluntad como esencia del sujeto, aquellas otras partes del mismo deben guardar una relación con la voluntad y con los actos. Este será el tema del siguiente capítulo de esta investigación.

3. VOLUNTAD Y FENÓMENOS SUBJETIVOS

3.1 Fenómeno subjetivo y conducta:

Los capítulos anteriores se han ocupado de aspectos generales como la representación y la voluntad en lo relacionado con el sujeto. Con todo, en tanto generalidades, aquellos aspectos resumen fenómenos subjetivos inherentes a toda descripción de dicho sujeto. Explorar la relación de algunos de esos fenómenos con el concepto de voluntad antes expuesto, es el objetivo ahora. Se puede introducir la cuestión diciendo lo siguiente: nadie está dispuesto a describirse a sí mismo sólo como un ser volente y cognoscente, cuando sabe que también posee afectos y emociones. Descartes, en un pasaje de las *Meditaciones Metafísicas* así lo reconoce; se dice a sí mismo como confirmándose de su conocer y haciéndose consciente de sí: “¿Qué soy? Una cosa que piensa ¿qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.”⁸⁹ Y como todos estos estados mentales son los fragmentos de ese espejo inimaginable en su totalidad que es la mente en su tarea de reflejar al mundo, Descartes los llama pensamiento, término sustancial opuesto al cuerpo.

En lo que sigue se buscará analizar una tarea análoga a la cartesiana: el intento de Schopenhauer por interpretar los fenómenos subjetivos a través del concepto de voluntad. Dicho objetivo impone dos aclaraciones previas 1. Decir que si bien es una tarea análoga, no es una similar: la exposición del concepto de voluntad hecha anteriormente intenta acabar con cualquier dualidad ontológica en el sujeto. 2. Por su misma exposición, el concepto de voluntad tiende a confusiones: dada la doble forma de entenderla, o sea como percepción interna y como representación, parecería que se habla de una entidad en relación causal con las representaciones. Sin embargo, antes se rechazó esta interpretación y se vio la total oposición de Schopenhauer hacia ella; la alternativa a la teoría cartesiana de las sustancias quiere quebrar la esfera trascendente del sujeto (su alma o sustancia inmaterial) y

⁸⁹ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. De Antonio Peña Cabrera. Lima: Universo. 1972. pág. 90

busca reducirla a una mera función orgánica en identidad con la única sustancia, la materia, o sea el cuerpo.

Pero se puede entender más profundamente la tarea schopenhaueriana si se echa una mirada en su opuesta. Según la teoría cartesiana, la relación con los fenómenos subjetivos es directa. Eso quiere decir que el conocimiento sobre los mismos es necesaria y apodóticamente verdadero. No se puede errar al describirlos porque tales fenómenos están en relación estrecha con la conciencia que permite su percepción. En este sentido, aquella última, en cuanto es la herramienta con la cual se dan todas las percepciones, es asimismo lo primero conocido, lo que define al sujeto; pero los fenómenos subjetivos, dada su necesaria percepción por la conciencia,⁹⁰ se presentan inseparables del auto-percibirse de aquella. Así pues, dichos fenómenos tienen su condición de posibilidad, más que en aquello sobre lo cual son,⁹¹ en su percepción.

El sujeto no podría errar en la descripción de sí mismo porque él es lo inmediato conocido. De hecho, el yo descubierto de esta forma guarda una relación indisoluble con aquello cuya intuición se muestra como parte suya. La intuición de sí responde, según lo dicho, a la intuición de un estado mental percibido. En realidad, en la total identidad entre el perceptor y lo percibido radica la infalibilidad en toda descripción sobre los fenómenos subjetivos. Descartes había demostrado (o eso fue lo que creyó) que lo único indudable era la conciencia de ser; a partir de ésta resultaba posible la conciencia de todo lo demás; por lo tanto, tal conciencia era mediadora y sólo suponiendo su necesaria presencia tras toda percepción, se establecería el hecho de ser consciente de sí como lo más cercano, necesario e inmediato conocido. No debe olvidarse, sin embargo, que en el primer capítulo de esta investigación se vio aquí un falso uso del principio de razón. En relación con los fenómenos subjetivos, precisamente se buscaba relacionarlos de forma causal con la necesaria permanencia de su percepción consciente, para así deducir la simplicidad e identidad de una sustancia inmaterial. De ese modo, dichos fenómenos guardarían con la conciencia que les percibe, una relación idéntica a la

⁹⁰Tal una conciencia consciente de su tener conciencia, esto es, relacionada con las intuiciones de sí misma.

⁹¹ Pues no se debe pasar por alto el carácter intencional de la conciencia y sus eventos.

existente entre la sustancia y sus accidentes. Mas si semejante estado de cosas sólo se sostiene en relación a la teoría de la sustancia inmaterial, ¿no cae éste mismo una vez impugnada dicha teoría? En efecto, y esta tarea se expuso anteriormente cuando se declaró la tesis de irrepresentabilidad del sujeto cognoscente, lo cual tuvo como consecuencia la re-evaluación del concepto de autoconciencia. Sobre este último, se concluyó la intuición del sujeto volente, con quien se trató en el segundo capítulo, y de quien es necesario ocuparse ahora, pues dada la pertenencia de los fenómenos subjetivos a toda descripción de un sujeto, éstos deben estar en relación con la parte dada a la representación del mismo, esto es, su voluntad.

Hay en lo anterior una consecuencia evidente. El sujeto volente es el sujeto de la voluntad y de los actos; pero si los fenómenos subjetivos deben guardar una relación con él, eso quiere decir que deben guardar una relación con la voluntad y los actos. Esta es la tercera matización del concepto de voluntad schopenhaueriano. Schopenhauer afirma:

Al observar la propia autoconciencia, cada uno se percata en seguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer. Pero por éste no se puede entender los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, así como las resoluciones formales junto con las acciones resultantes de ellas; sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aun dentro de distintas modificaciones de grado y tipo, no tendrá reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor; en resumen todos los afectos y pasiones, porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos o impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones.⁹²

⁹² SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamentales de la ética. Óp. Cit. pág. 49

La voluntad *quiere* y en este querer, en sus modos, obstáculos y logros, genera todos los estados que afectan a la mente. El modo como se perciben los motivos del querer puede ilustrar esto mejor. Por ejemplo, el influjo de un motivo muy fuerte puede ser descrito como amor o sólo anhelo según la intensidad con la cual se manifieste a la voluntad en cada caso. Se estará, pues, triste, enojado, etc., dependiendo de los resultados de dicha manifestación a la voluntad. Sin embargo, esta es una descripción ligera del asunto. Existe un problema de interpretación respecto a la relación voluntad-fenómeno subjetivo en la teoría de Schopenhauer. Más allá de hacer que el concepto de voluntad abarque a todo cuanto puede ser llamado sentimiento, afecto o emoción, la relación de los fenómenos subjetivos con dicho concepto, los pone sobre el plano dual fenomenológico, esto es, bajo la doble percepción interna-externa en relación con la voluntad y con el cuerpo. Un ejemplo de lo problemático de esta situación se puede tomar de los análisis del capítulo anterior. Allí vimos el intento de romper toda descripción causal entre lo mental y lo físico. Dicho intento se puede resumir en la tesis de Schopenhauer: Entre querer y actuar no existe diferencia alguna.⁹³ Sin embargo, dada la relación de los fenómenos subjetivos con la voluntad ¿Cómo debe interpretarse respecto a aquellos la siguiente afirmación de Schopenhauer?: “Además, es sólo el uso de este dominio (o sea el de lo percibido en la autoconciencia), es decir, la acción, lo que lo caracteriza como actos de voluntad incluso para la autoconciencia.”⁹⁴

En relación con la descripción de las voliciones para el conocimiento, o sea, las acciones, antes se las explicó como ejecutadas *necesariamente* bajo el principio de razón en la motivación. Ello buscaba precisamente contraponerse a la explicación de todo actuar según un proceso de reflexión que *causaba* un movimiento corporal. Para Schopenhauer, como se dijo antes, tal explicación es errónea porque no resulta posible intuir ninguna sucesión causal entre la voluntad y sus actos. La percepción tanto de la primera como de los últimos ocurre de forma simultánea: lo que se da para el sentido interno en relación al yo como su acto, aparece asimismo como movimiento externo de la voluntad. En ese sentido, un criterio del fenómeno

⁹³ SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamentales de la ética. Óp. Cit, pág.52

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 53

subjetivo, o sea de la intención o el querer, se define en relación a un acto de la conducta. En muchos de los casos, dicho acto de la conducta será la base para describir el fenómeno subjetivo. Pero en ese caso, ¿qué quiere decir que la acción caracteriza el acto de voluntad? ¿Acaso que dicha acción es *la causa* del acto? Si eso es lo que quiere decir simplemente, tal parece que se ha llegado a una cuestión no muy diferente a la que se pretendía haber hallado una alternativa: ¿O acaso no es invertir los términos de la ecuación, el dar la primacía a la acción en contra del pensamiento? En efecto, la interpretación más cercana de esa afirmación, menta la causa del fenómeno subjetivo, el querer, en aquello que he querido, es decir, sólo sé que quiero en cuanto sucede primero en acto. Mas, si eso es verdad, se puede volver a una interpretación sustancial si se ve aquí, por supuesto, la posibilidad de establecer una relación causal. De hecho, esa podría ser la intención de una interpretación semejante. La representación del acto corporal como criterio de conocimiento para el fenómeno subjetivo, parece negar la posibilidad de una percepción directa de dicho fenómeno. Este último, por tanto, aparece como posterior a su criterio, o en otros términos, como en relación *causal* con dicho criterio.

Sin duda esto último es una mera inversión de orden respecto a la tesis del acceso directo a los fenómenos subjetivos. En efecto, en dicha tesis aquellos fenómenos eran criterio de sí propios por su relación con la conciencia: a priori, como característica formal por decirlo así, a esta última le era imposible desconocer sus fenómenos. Mas ahora, según la tesis que se discute, su criterio de conocimiento no se halla en su percepción subjetiva, sino en aquello sobre lo que sean, o sea, es a posteriori. Entonces, saber sobre mí querer ocurre por la relación de éste con un movimiento corporal ofrecido al sentido externo para conocerlo: sólo sé que quiero cuando de hecho ya tengo lo que quiero.

No es necesario advertir lo extraño de esta tesis y es seguro que ella no es ni de cerca lo que Schopenhauer tenía en mente. Por supuesto, como se infiere de lo dicho a lo largo de esta investigación, estaba contra el intelectualismo y el racionalismo, pero aceptar una tesis como la discutida sería un extremo hasta el punto de amarrarse a las faldas del absurdo por un mero espíritu de contradicción. No obstante, y si no es así, ¿cómo se debe entender aquella frase? Si se retoma

la tesis sobre la total identidad entre el querer y el actuar, se llegará a ver mejor la cuestión. En aquella identidad se enseña lo esencial contra un alterado dualismo de sustancias: éste no se elimina porque sea posible reducir la causa de una sustancia en la otra. Tal cosa sería efectiva para acabar con aspectos trascendentes de la teoría sobre la inmortalidad del alma, mas no toca lo esencial en la cuestión sobre las dos sustancias, pues ésta aún se mantendría. Luego el objetivo en contra de esa dualidad es disolverla. Ese es el sentido de “querer y actuar no se diferencian.” No existe esa presunta dualidad porque lo que sucede es un acto físico y mental y no mental y luego físico o físico y luego mental. La percepción de ambos modos (el mental y el físico) se da según su modo de conocimiento, interna o externamente, pero no el uno sin el otro. De esta manera (y este es el criterio de conocimiento de los fenómenos subjetivos), no basta con simplemente percibir en privado cuanto se relaciona con el sujeto; asimismo debe ocurrir una manifestación externa cuyo sentido sea dar para el conocimiento tal percepción de sí mismo. Así pues, para interpretar la frase “sólo la acción determina el acto de voluntad” se necesita ver cuánto tiene en común con lo anteriormente dicho. Tal y como se aparece dicha frase se empeña en adjudicar al acto corporal el criterio de conocimiento del fenómenos subjetivo. Mas en ella también se observa la exclusión de toda “privacidad” para dicho conocimiento: lo que sucede “en el interior” no es criterio de conocimiento de la volición. A este *interior* Schopenhauer lo denomina percepción directa, la cual es la conciencia necesaria para advertir la posesión del fenómeno subjetivo, pero en la que no se muestra el carácter definitivo de tal fenómeno. Por lo tanto, dicho carácter debe hallarse en un hecho externo al mero “tener” un fenómeno subjetivo.

Ahora bien, la anterior conclusión plantea una cuestión. El carácter externo e indirecto para el conocimiento de un fenómeno subjetivo, parece suponer una prioridad del mismo, respecto de su percepción subjetiva. Y si esto es así: ¿Qué sentido tiene que Schopenhauer hable de una percepción directa para tales fenómenos? ¿No basta tal percepción para hacerlos inteligibles? La relación entre los dos modos de percibir a la voluntad debe ser especificada para solucionar esta cuestión. Porque si en verdad ambas percepciones son fenomenológicamente diferentes, dicha relación mutua no debe ser interpretada como si el criterio de

conocimiento, o sea el hecho exterior, sea *la causa* del acaecer de la percepción para el sentido interno.

La cuestión señalada parece querer mostrar una aparente contradicción: ¿cómo es posible hablar de un conocimiento a posteriori (o indirecto) de los fenómenos subjetivos cuando se acepta una percepción directa de los mismos? ¿Para qué hablar de una percepción directa cuando ella no se define por sí misma? A simple vista todo parece hacer referencia a un contrasentido que tiende a favorecer la supuesta percepción de dos entidades, las cuales guardan una relación causal. No obstante, para evitar esa idea, se debe retomar la doctrina expuesta de los modos en que la Voluntad se presenta. La relación de esta última con los fenómenos subjetivos es la base para salir de este aparente problema. Antes que nada se debe tener en cuenta que toda percepción directa es una percepción de la voluntad; así pues, se percibe la esencia del sujeto a través del sentido interno, mas en cuanto dicha percepción es directa, se la capta en referencia a su dueño. Schopenhauer dice: “Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede describir ni definir mejor lo que es el querer; antes bien es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, y es incluso el que por su inmediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, que son mediatos.”⁹⁵ De hecho, este “arrojar luz” tiene mayor importancia de la que allí se pretende; no es sólo que la percepción de la voluntad sea la base de la metafísica schopenhaueriana; además, dicha percepción es la base para inferir al yo. No tiene mucho sentido hablar de actos de voluntad si estos sólo se intuyen para la conciencia externa; en esencia, eso que se observaría serían movimientos como otros cualquiera. Sin embargo, es común referirse a aquellos como *nuestros* actos de voluntad y les adjudicamos un sujeto cuando los observamos, es decir, cuando describimos los movimientos del cuerpo como de nuestra responsabilidad y nos los apropiamos. A este hecho es a lo que Schopenhauer se refiere con percepción directa o lo que es lo mismo percepción autoconsciente. Ésta no es, pues, un acceso a una entidad o a nada que se le parezca; por el contrario, es la forma a través de la cual el movimiento corporal cobra un significado. De aquí que

⁹⁵ SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit. pág. 206

sea necesario un doble modo en que la voluntad se objetiva, pero sobre todo que no sea contradictorio hablar de una percepción directa dentro de una doctrina en donde la conciencia exterior se presenta más clara. La percepción directa no es, por lo tanto, la representación de algo (como el Yo), porque es el modo a través del cual se percibe a la voluntad referida a un sujeto de quien precisamente el acto corporal resulta una manifestación.

Ya en el capítulo segundo se vieron las consecuencias de lo anterior: los dos modos de percibir a la voluntad son asimismo la doble percepción de un mismo hecho; de este modo, ocurre la identidad entre el cuerpo y la voluntad. Mas de lo anterior también se puede extraer la siguiente consecuencia: en cuanto percepción en el autoconocimiento, el acto de voluntad se refiere al yo porque es una percepción de su esencia como ser; con todo, a ese yo le es imposible aparecer para la representación. Apenas ocurre la percepción interna de su esencia (la voluntad), junto a ésta ocurre un acto corporal para el sentido externo. Con derecho Schopenhauer debe decir: "La voluntad es el conocimiento a priori de cuerpo, y el cuerpo es el conocimiento a posteriori de la voluntad."⁹⁶ Por lo tanto, la conciencia del cuerpo se hace inseparable de la percepción de la voluntad. Aquel es el objeto más cercano para el sujeto, como afirma Schopenhauer, porque sin él sería imposible tener conciencia de la propia esencia, es decir, la voluntad.

Ahora bien, en lo referente a la cuestión sobre la relación entre la percepción directa y las intuiciones de los actos corporales, todo lo dicho precisamente especifica dicha relación. En realidad, dichas percepciones son una forma de *conocer* al yo desde sus objetivaciones. No quiere decir esto, por supuesto, que se tenga una intuición directa de él tal y como sea, es decir, que se obtenga una representación de aquel. En ese sentido es posible equivocarse y pensar algo tan absurdo como identificar a la voluntad y al yo en tanto ésta y él son lo percibido e inferido a través de la representación. Y como es sabido que dicha percepción y dicha inferencia se dan bajo la forma del tiempo, aunque sin causalidad alguna, se diría asimismo, no que se trata de una representación del yo y la voluntad, sino de ambos como son en sí mismos; cosa la más absurda contra el sistema

⁹⁶ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág.152

schopenhaueriano porque, como se vio en la primera parte, el yo es una abstracción inferida que se encarga de darle unidad a las representaciones. Sus funcionalidades como la representación y la voluntad son la base de tal inferencia, en donde se presenta como el nudo de las representaciones. En consecuencia, cuando se habla de una percepción directa para el autoconocimiento, se está hablando de una percepción en donde el ser más propio se manifiesta, aunque gran parte del mismo quede desconocido; porque cuando se intenta utilizar esta percepción para conocerle, se tropieza con un hecho de la conciencia externa, un acto de ese yo inferido y el cual se identifica con ese cuerpo que actúa.

A partir de esta explicación, se colige que no es una contradicción esa doble percepción directa e indirecta de un mismo hecho. Antes que nada porque tal percepción directa de los fenómenos subjetivos, no tiene por fin su conocimiento sino la mera posesión. Por ejemplo, un individuo puede ser víctima de un dolor. Tal sensación ocurre con la máxima realidad en el cuerpo de aquel y la percibe inmediatamente como suya, como su sensación. En realidad, la característica común para la explicación de los fenómenos subjetivos es que, a diferencia de los otros fenómenos (los externos), éstos son, por decirlo así, totalmente subjetivos. Nada en ellos parece hacer referencia a una exterioridad mediata; precisamente porque su existencia siempre depende de un sujeto que les tiene, son percibidos por el sentido interno de forma totalmente inmediata y directamente. Salvo contadas excepciones el sujeto no deja de experimentar la mayoría de los fenómenos acaecidos en sí mismo. Tal cosa sucede porque entre el perceptor y lo percibido existe una completa identidad. Por decirlo de alguna manera: es lo propio cuanto se intuye por el sentido interno. Sin embargo, en ese caso, ¿para qué hablar de un criterio externo para el conocimiento de los fenómenos subjetivos, si éstos mismos ya se ofrecen inmediatamente perceptibles? ¿Cuál es el objetivo de Schopenhauer al afirmar “sólo la acción caracteriza el acto de voluntad”? A mi parecer, dicho objetivo es el de desvelar lo insuficiente que resulta la privacidad de las percepciones internas como criterio de conocimiento para sí mismas. En efecto, ¿qué enseña la percepción interna? ¿Acaso no es el propio dolor, la propia tristeza, el propio querer? Pero en ese caso, ¿cómo se conocen los dolores, tristezas, deseos de los otros sujetos? Si todo fenómeno subjetivo sólo puede ser percibido

internamente, es obvio que desde la percepción externa de otros individuos no es posible experimentar su subjetividad. Por tal razón, esta última está vedada objetivamente y sólo son percibidas las experiencias propias. Mas, si esto es así ¿cuál es la causa de que se atribuyan fenómenos subjetivos a otros sujetos? Es más ¿cómo no creer los propios fenómenos subjetivos como los únicos? Pues si bien ningún sujeto distinto de sí es intuido subjetivamente ¿Por qué creer que poseen subjetividad alguna? ¿Por qué no pensar más bien que se trata de simples autómatas fingiendo un parecido con quien les percibe? Pero en caso semejante alguien podría oponerse a las anteriores cuestiones y afirmar que el hecho de no poder intuir los eventos internos de otros sujetos no obsta para desechar un razonamiento analógico. Según este, basándose en la percepción de los propios fenómenos subjetivos, es posible adjudicar a otros sujetos fenómenos parecidos en su interioridad. Al menos en su exterioridad dichos sujetos se comportan de forma similar a quien les percibe. En ese sentido, tal similitud comporta cierto grado de seguridad en el momento de pensar para los otros sujetos una subjetividad.

Sin embargo, como la lógica del razonamiento analógico lo muestra, utilizarle nunca implica afirmar una verdad sin probabilidades de error. Más bien cuanto allí se postula es una mera hipótesis basada sobre datos cuyo carácter aseguran una posibilidad de acierto, mas jamás una certeza completa. Por tal razón, sobre analogía alguna debe descansar el hecho de saber que otros sujetos poseen una subjetividad. ¿Acaso tal cosa no es un hecho sabido? En efecto; pues salvo locura, nadie va por ahí con la absoluta seguridad de ser el único sujeto con una mente. Y entonces ¿cómo apoyar en una hipótesis un hecho cuya seguridad no posee el carácter hipotético? Además, utilizar la propia experiencia privada para caracterizar una semejante en otros sujetos, supone una inferencia arbitraria en cuanto sólo uno es el dato que la apoya. Así pues, no es únicamente un inconveniente el que toda conclusión basada en un razonamiento analógico sea una hipótesis; asimismo, dicha hipótesis no puede contar con mucho crédito, pues sus posibilidades de verdad son mínimas

Pero de lo dicho se puede extraer una conclusión más general. En referencia a si una percepción directa y privada puede servir como criterio de conocimiento para los fenómenos subjetivos, de todo cuanto se explicó se busca precisamente indicar

que no es tal percepción la base sobre la cual se apoya el que se asegure conocer dichos fenómenos. La experiencia privada, como se dijo antes, intuye para sí misma cuanto sucede en la subjetividad; por tal razón, se podría decir sobre la misma que cuanto se percibe por ella es sólo la conciencia de acaecer un fenómeno subjetivo, es decir, de tenerlo. Pero jamás de esta última se va a asegurar un criterio objetivo para conocer todo dolor o todo deseo, pues tener dolor o desear no implican, en cuanto experiencias privadas, la posibilidad de conocer en todos los sujetos cuando se desea o se tiene dolor. Por lo tanto, es en una experiencia distinta a la privada en donde se halla el criterio de conocimiento para los fenómenos subjetivos.

Para Schopenhauer dicha experiencia no es otra sino la manifestación para el conocimiento de la voluntad, es decir, un acto de la conducta. En efecto, sólo esta última se muestra objetiva y públicamente para ser conocida por todos los sujetos. Sin embargo, si esto es así ¿cómo puede ser algo exterior criterio de conocimiento de algo que se juzga interior? Para resolver esta cuestión opino que se deben tener en cuenta dos puntos: en primer lugar, la identidad entre la voluntad y el cuerpo mostrada en el capítulo dos; en segundo lugar, algo que ya se dijo en este capítulo: la relación de los fenómenos subjetivos con la voluntad.

Sobre el primer punto, como se mostró en el ya nombrado lugar, Schopenhauer busca que no exista ninguna interpretación causal entre la conducta y la voluntad. Tanto la una como la otra son una y la misma cosa intuitas de forma distinta. Por tal razón, cuanto se diga de la conducta o de la voluntad por separado, necesariamente afecta a ambas en conjunto. Sobre el segundo punto, quepa decir aquí que el mismo no sólo es comprensible desde la teoría schopenhaueriana del sujeto volente; asimismo la relación de los fenómenos subjetivos con la voluntad se comprueba en la descripción que se suele hacer de la conducta. Es común decir, por ejemplo, cuando se compra algo, que aquello comprado fue deseado; que el acto de comprar ocurre porque se tuvo la intención de hacerlo; que aquello comprado pudo ser deseado por el comprador, etc. Por lo tanto, los fenómenos subjetivos concuerdan con una exteriorización de la voluntad que determina el acaecimiento de dichos fenómenos en el sujeto.

No es necesario pensar, según lo dicho antes, que la privacidad perceptiva de los fenómenos subjetivos niegue la posibilidad de hallar un criterio objetivo para el conocimiento de los mismos. Precisamente una síntesis de los dos puntos anteriores puede hacer ver todo lo contrario a esa negación. Pues ¿acaso no es la relación de la voluntad con la conducta la forma en la que cuanto sucede para el sentido interno deja de ser privado? En efecto; ¿y no quiere decir, entonces, que si los fenómenos subjetivos están relacionados con la voluntad, lo están asimismo con sus exteriorizaciones? A lo menos la posibilidad de lo anterior hace inteligible el hecho de atribuir dolores o tristezas a otras personas. Así, quejarse o llorar serían criterios objetivos por los cuales se conoce la subjetividad ajena. Es más, incluso debe agregarse la propia; porque si, como dice Schopenhauer⁹⁷, la intuición interna es oscura y confusa por cuanto no puede ser aislada temporalmente de una intuición externa, ello demuestra que es sobre esta última donde reposa el hecho de iluminar lo interno. En ese sentido, sólo cuando se observa la conducta se aprende a identificar cuanto ocurre en la interioridad propia.

De lo anterior se sigue que la voluntad es el medio por el cual los sujetos no son una suerte de islas indiferentes a cuanto les rodea. Éstos mismos participan de sus representaciones manifestando su ser públicamente. De aquí que no se hable de la voluntad como una entidad trascendente a sus actos. Estos últimos no son sus accidentes ni sus efectos. En cada acto de la conducta la voluntad es principio inmanente; tanto su percepción interna como la externa, no son dos realidades disimiles; son la misma percibida por medios distintos: a una y otra percepción subyace el ser la misma objetivación de la voluntad. Por eso, para Schopenhauer (y es esta la síntesis de la presente investigación) no tiene sentido hablar de lo interno y lo externo, lo físico y lo mental, si con ello se pretende mentar dos realidades totalmente diferentes; más bien, como se intentó mostrar aquí, esos términos determinan dos modos de encarar el mismo hecho.

⁹⁷ SCHOPENHAUER. Los dos problemas fundamentales de la ética. Óp. Cit. pág. 58

4. CONCLUSIONES

La cuestión sobre si lo subjetivo, debe ser considerada de un modo ontológicamente distinto a cuanto se presenta para él de forma objetiva, puede ser abordada de múltiples maneras y desde diferentes campos de estudio. En efecto, para disciplinas como la teología o la psicología saber si es verdad o no que el sujeto cuenta con algo aparte de su materialidad en el cuerpo, ayuda a propósitos concretos tales como la inmortalidad del alma en la primera o la posibilidad de establecer leyes psíquicas en la segunda. Por tal razón, opino que si la investigación realizada al sujeto desde el pensamiento schopenhaueriano está dirigida por un punto de vista filosófico, ello enseña que una conclusión derivada de la misma no puede ofrecer una solución completa al problema que le ocupa. De hecho, tal solución completa sólo sería posible si fuera el caso hallar un punto de vista que abarcara a todos los demás; entonces no existirían inconvenientes como la contradicción entre premisas o el total desacuerdo entre conclusiones en una u otra disciplina. Sin embargo, como un punto de vista semejante no es humanamente posible, debe aceptarse la parcialidad en todo resultado de una investigación. La realizada, por supuesto, no es una excepción a lo anterior. El punto de vista filosófico sobre el cual está hecha no es, desde luego, el ya nombrado punto de vista de todos los puntos de vista. El modo como la filosofía suele abordar las cuestiones es propio y está centrado en crear y delimitar conceptos. Pruebas empíricas tales como los experimentos de laboratorio o experiencias realizadas para delimitar ciertos objetos, no son utilizados por la filosofía dado que obstruirían su punto de vista general.

Para la filosofía ninguna cuestión puede ser abordada desde la particularidad de un objeto o una experiencia. Quizá sea esa la causa de que aspectos empíricos concretos no obtengan una respuesta en los resultados que ella ofrece para sus temas. Por ejemplo, en la cuestión sobre si la mente del sujeto debe ser considerada sustancialmente, se ve que al ser tratada filosóficamente quedan asuntos empíricos por resolver: ¿cómo ocurre la interacción entre los eventos psíquicos y las partes del cerebro, por ejemplo? La solución para tal cuestión requiere algo más que la clarificación del modo como ciertos fenómenos deben ser

interpretados. La interacción entre los eventos psíquicos y ciertos procesos corporales implica la realización de experimentos y clasificaciones propios de las ciencias naturales. La filosofía puede apoyarse sobre los resultados de dichos experimentos, pero no los crea ni son parte de su modo conceptual de abordar las cuestiones. Por lo tanto, aun cuando desde un punto de vista filosófico se hayan logrado ciertos resultados, no se puede afirmar haber agotado todas las posibilidades de profundizar sobre dicho tema. Adopto lo anterior como una conclusión inevitable para la investigación realizada sobre la teoría del sujeto schopenhaueriana.

Esta última, es bien cierto, puede asimismo servir de apoyo en sus resultados a otras disciplinas; por ejemplo, la psicología. Precisamente en cuanto la investigación procura evitar la concepción sustancial del sujeto, ello tiene como consecuencia una clasificación distinta de las facultades psíquicas relacionadas con este último. Para el pensamiento sustancialista, la permanencia de la conciencia en la percepción de los fenómenos subjetivos, hace derivable de ella dos tipos de facultades psíquicas:⁹⁸ la voluntad y el entendimiento. Para Schopenhauer, sin embargo, ser consciente no es criterio necesario para hacer clasificación alguna. En primer lugar, porque, como se vio en el primer capítulo de la investigación, la conciencia no actúa causalmente. Y en segundo lugar, porque la conciencia no enseña cómo surge, por ejemplo, la voluntad o el juicio. Así pues, otro es el medio para clasificar las facultades subjetivas.

Schopenhauer halló dicho medio en la forma como el objeto afecta al sujeto, y en ese sentido en cómo éste los relaciona consigo.⁹⁹ Para la intuición de los objetos materiales, entonces, acontece una representación; para cuando los objetos procuran afectos y son motivos de los actos, acontece una volición: y para cuando el objeto es conceptual ocurre un juicio. Así, por lo tanto, tres son los tipos de facultades psíquicas: juicio, entendimiento y volición.

⁹⁸ DESCARTES. Principios de la filosofía. Óp. Cit. pág. 40

⁹⁹ SCHOPENHAUER. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Óp. Cit. pág.219

La anterior clasificación, como se ve, está en oposición con aquella según la cual el entendimiento y la voluntad conforman el canon de las facultades psíquicas. Sin embargo, para esta última clasificación el pensamiento no se halla ligado al lenguaje, y olvida que toda afección del sujeto es una representación. Además, es una clasificación cuyo punto de partida está errado; por tal razón, aquella misma comparte tal error: la permanencia de la conciencia no es de ningún modo necesaria para el acaecer de un fenómeno subjetivo; como dice Schopenhauer:

El intelecto (la conciencia) está tan excluido de las resoluciones y las decisiones secretas de su propia voluntad que a veces sólo las conoce como las de un extraño, espiándolas y cogiéndolas por sorpresa, y debe sorprender a la voluntad justo en el momento en que se expresa a sí misma, para descubrir simplemente sus reales intenciones.¹⁰⁰

En ese sentido, la pretendida sustancialidad de la conciencia es un apoyo falso para la psicología. Incluso es perjudicial para la misma, porque si la mente resulta una entidad ontológicamente distinta a la materia, ¿cómo puede existir una ciencia de lo que no se puede experimentar, si cuanto es experimentable es lo material? Por tal razón, si la mente no guardara una identidad con el cuerpo, cuanto pudieran ser las tesis de la psicología no pasarían de ser aventuradas suposiciones improbables.

Para Schopenhauer la identidad entre mente y cuerpo es el caso. La mente, como posibilidad de su conocimiento, no es una entidad oscuramente encerrada en el interior y percibida aisladamente sólo allí. Por el contrario, ésta guarda una relación de identidad con ciertas manifestaciones corporales que se podrían llamar sus exteriorizaciones. En ese sentido, la conducta observable se convierte en un apoyo para las investigaciones psicológicas. La supuesta privacidad y aislamiento derivadas de la presunta sustancialidad del sujeto, en realidad no ocurren porque los fenómenos subjetivos poseen una expresión objetiva; tal y como se intentó mostrar a lo largo de la investigación realizada, dicha forma objetiva es idéntica a cuanto se percibe para el sentido interno. Por tal razón, concluyo que hablar de lo interno y lo externo en la filosofía de Schopenhauer, constituye una división

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Óp. Cit. pág. 247

encargada de delimitar fenomenológicamente, no la percepción de dos realidades incompatibles, sino la intuición de un hecho idéntico en su manera doble de ocurrir para el sujeto.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. De Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos. 1978.

DESCARTES, RENÉ. *Discurso del método*. Trad. De agosto Salazar Bondy. Lima: Universo. 1972.

_____ *Meditaciones metafísicas*. Trad. De Antonio Peña Cabrera. Lima: Universo. 1972.

_____ *Principios de la filosofía*. Trad. De Guillermo Quitás. Madrid: Alianza Editorial. 1984.

MAGEE, BRYAN. *Schopenhauer*. Trad. Amaia Bárceno. Madrid: Cátedra. 1991.

PHILONENKO, ALEXIS. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Trad. De Gemma Muñoz-Alonso. Madrid: Anthropos. 1999

ROSSET, CLEMENT. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. De. Valencia: Pre-textos. 2005.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. De Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta. 2004.

_____ *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. De Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta. 2005.

_____ *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*. Trad. De Vicente Romano García. Madrid: Sarpe. 1984.

_____ *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. De Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos. 1981.

_____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. De Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI. 2007.

VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Trad. De. Carlos Pujol. Madrid: Sarpe. 1983