

EL ESPACIO DE LA MUERTE EN SCHOPENHAUER

Félix Duque

De entre la amplia cohorte de seguidores del kantismo, difícilmente cabe encontrar un caso tan singular y extraño como el de Arthur Schopenhauer y su prodigioso intento de síntesis del punto de vista *trascendental*, del fisiologismo *materialista* francés y del recurso a un *sentido interno* inmediato, vía esta última abierta por Jacobi, elevada a centro metafísico por Schelling e insidiosamente utilizada por teólogos "empiristas" de la laya de Fichte hijo, Weisse y el Padre Gratry. El elemento de unión en el que, no sin ficciones, resultan ligadas tan contrapuestas corrientes es el concepto de *materia*, cuya conexión con la estética trascendental kantiana me propongo aquí por lo pronto tratar.

Epistemológicamente hablando, la posición schopenhaueriana puede ser tildada de *idealismo materialista*¹. Estos términos parecen designar desde

¹ Se cita a Schopenhauer según la reimpresión de la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher (Hrsg.), *Werke in zehn Bände*. Zurich 1977. Siglas: WI (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. I. Werke I-II); WII (*Die Welt II*. - Werke III-IV); G (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. - Werke V); N (*Ueber den Willen in der Natur*. - Werke V); GM (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*. - Werke VI); P (*Parerga und Paralipomena*. - Werke VII-X). Por su parte, *Der Handschriftliche Nachlass in fünf Bänden* (A Hübscher, Hrsg.). Nachdruck Frankfurt 1966-75. Munich 1985, 6 vols., es citado como HN, mientras que la llamada *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens* (que comprende la parte primera de las *Philosophischen Vorlesungen*), Hrsg. v. Volker Spierling. Munich 1986, es citada como PVI. *La Kritik der reinen Vernunft*, de Kant (Neu hrsg. v. R.

luego un *sideroxylon*, un monstruo único en la historia de la filosofía. Sin embargo, una distinción de respectos ayuda a clarificar esa rara coyunda: para Schopenhauer (y no sólo para él: basta pensar en Herbart), el idealismo se opone al realismo, no al materialismo. La oposición se refiere a la actitud filosófica respecto a la *cosa conocida*, ya se sostenga su dependencia del sujeto de conocimiento (idealismo) o su existencia independiente de éste (realismo). En este sentido, bien puede decirse que Schopenhauer es el más acérrimo idealista que el mundo haya contemplado. El primer Fichte, por ejemplo, se ve precisado a recurrir a un *Anstoss*, a un choque primigenio, cuya irreductibilidad impide al Yo realizar por completo su deber. Hegel, por su parte, alude en numerosas ocasiones a una misteriosa *impotencia* de la naturaleza frente al concepto: hay un resto inasimilable que hiende el sistema y dispersa las cosas en la historia; si todo lo real es racional y viceversa, no menos verdad es que nada *existe* que sea verdaderamente real ni racional. Por el contrario, Schopenhauer -que, como otros idealistas, tilda continuamente a Kant de *formalista*² -exige desde el respecto trascendental una verdadera *anticipatio totalis, quoad formale et quoad materiale*. En seguida volveré sobre este punto. Conviene antes dilucidar brevemente la posición materialista. Para nuestro autor, materialismo se opone a espiritualismo, y la distinción versa sobre el *sujeto cognoscente*, no sobre lo conocido. Los espiritualistas harían del sujeto una, o más bien *la cosa en sí*. En cambio el materialista, y desde un respecto fisiológico, ya no trascendental, consideraría al sujeto y sus funciones como el producto último y más alto de una materia extraordinariamente complejificada. Lo vería, pues, como una secreción (*Absonderung*) del cerebro humano³. La hazaña de Schopenhauer estriba en su intento de unificación sistemática de idealismo trascendental y

Schmidt. Hamburgo 1956) se cita, como de costumbre, anteponiendo al número de página las letras A o B según se trate de la primera (1781) o la segunda edición (1787). Todas las traducciones son mías. (WII 240. Cf. PVI, 126-131).

² WI, 543-4. Una crítica radical al formalismo se encuentra también notoriamente en la *Vorrede* de Hegel a *Phänomenologie des Geistes*. (*Gesammelte Werke*. Dusseldorf 1978; 9: 17 s.)

³ PVI, 66

materialismo fisiológico, sobre la base de una metafísica de la voluntad: el ciego punto de fuga hacia el que se disparan epistemología y filosofía de la naturaleza.

Atendamos ahora a la profunda mutación que sufre el idealismo trascendental en manos de Schopenhauer. Unas manos por cierto despiadadas, que a unos pueden parecer de expeditivo cirujano y a la mayoría de estudiosos del kantismo, en cambio, de bárbaro carnicero. Lo cierto en todo caso es que la primera *Crítica* experimenta aquí una radical simplificación. La estética trascendental, a la que no se ahorran alabanzas, pasa a ocupar el centro de lo que Schopenhauer denomina filosofía primera, fundamentación de la metafísica⁴, mientras que la lógica trascendental, una vez arrancado su corazón: la causalidad y la segunda analogía de la experiencia, es degradada a mera lógica general, cosa de *razón*, facultad degradada a su vez a mera facultad de reflexión, formadora y conectora de conceptos: el mundo de la pura abstracción, de las representaciones derivadas, o representaciones de representaciones⁵

La filosofía primera, también denominada *dianoilogía*⁶, está regida por el *entendimiento*, facultad de la intuición. La inversión de significados de *Verstand* y *Vernunft*, tal como se usan en el idealismo alemán, es patente. La sensibilidad es vista como la función receptiva del entendimiento. La función activa de éste es la de la *ley de causalidad*, vista como fundamento del devenir de los fenómenos (*principium fiendi*). Las categorías y su tabla, la deducción -tanto metafísica como trascendental- y el esquematismo, en

⁴ PVI, 62-63: "El nombre de *philosophia prima*, en la época moderna fuera de uso, fue utilizado antes como sinónimo de la ontología... Reivindico el nombre de *philosophia prima* para la teoría de la facultad cognoscitiva en su conjunto. No sólo porque ésta constituya ahora la fundamentación de la metafísica, como entonces la ontología, sino porque, en lo esencial y fundamental, los objetos de ambas son efectivamente los mismos".

⁵ WII (cap. 6) 78. Cf. WI (9) 73 y PVI, 266: "En el lugar de las representaciones, quiero decir de las intuiciones, han entrado meras *representaciones de representaciones*. De hecho es por esta expresión algo extraña como designamos mejor la esencia del concepto: él es la mera *representación de una representación*. Contiene por ello menos que la representación misma, pues en su formación entra el arbitrio, que aprehende algo y deja estar lo otro; es decir, que abstrae."

⁶ Cf. el Ms. *Dianoilogie* (1821). En PVI, 61-83.

una palabra: todo aquello que hoy se acostumbra a considerar la clave del criticismo, es rechazado apelando a la manía simétrica y arquitectónica del de Königsberg, empeñado en mezclar funciones judicativas (cosa de la lógica, pues) con condiciones de posibilidad del conocimiento fenoménico (cosa de la estética, ampliada ahora en *dianoilogía*). Espacio, tiempo y causalidad son las tres funciones, necesarias y suficientes, para la construcción del mundo de la representación. Esta, por su parte -y para alegría póstuma de Garve y Feder, que vieron en la primera edición de la *Crítica* un renuevo del berkeleyismo-, es absolutamente identificada con el objeto: *esse est percipi*; ser es ser representado o, dicho de otra manera: ningún objeto sin sujeto (superfluo es decir que, tras tan radical simplificación, Schopenhauer tampoco para mientes en la distinción entre *Gegenstand* y *Object*). Que en la representación se agota el objeto significa por lo pronto que la posición *idealista* se hace aquí absoluta. De ahí la loa de Schopenhauer a la primera edición, con su doctrina del objeto trascendental, en detrimento de la segunda, con su reforzamiento intelectualista en la construcción del objeto y su refutación del idealismo berkeleyano.

Más aún: objeto y representación son epistemológicamente entendidos como *intuición*. Esta no es un componente de la experiencia (su lado receptivo), sino que la experiencia consta *tout court* de intuiciones, las cuales, gracias al principio de causalidad, son susceptibles de intelección con independencia de los conceptos lógicos. En una palabra, la intuición es de suyo *intelectual* sin que por ello deba entenderse en absoluto lo mentado por Kant (el producto de un intelecto arquetipo) o por Fichte (la intelección del propio sujeto como pura autoactividad). Las intuiciones intelectuales son los objetos de la experiencia: el mundo como representación. Pero, ¿con qué derecho podemos hablar entonces de "el" mundo? La unidad sintética de la aperccepción, el *Ich denke* como vehículo que debe poder acompañar a toda proposición con sentido⁷, es cosa igualmente a desechar. El "yo

⁷ WI 554. Cf. WII (cap. 22), 325: "Ese punto focal de la entera actividad cerebral es lo que *Kant* llamaba unidad sintética de la aperccepción: sólo por su medio es consciente la voluntad de sí misma, en cuanto que este foco de la actividad cerebral, o sea lo cognoscente, se aprehende a sí mismo como idéntico con la propia base de la que ha surgido, lo volente; y así es como surge el yo."

pienso" sólo puede alcanzar a ser unidad *analítica*, no sintética. La síntesis es realizada por la función de causalidad al conectar un punto determinado del espacio con un instante temporal. Espacio y tiempo, como cuantos continuos de simultaneidad y sucesión, suministran ya la base de unificación. Y la causalidad conecta objetos o, mejor, *estados* de objetos entre sí, de modo que cualquier apelación a una causa exterior de los fenómenos (punto terminológicamente endeble del kantismo) está de antemano descartada. El famoso principio de inmanencia brilla aquí con todo rigor y esplendor.

Y sin embargo, ¿es posible reducir el objeto a una pura conexión temporal?; ¿por qué *motivo* -y utilizo el término aquí en su acepción más pura, también para Schopenhauer- enlaza la función *mecánica* de la causalidad un punto *determinado* con un instante? Y, ¿sobre qué *base*? Nuestro autor contesta a ambas cuestiones con un mismo término, cuya equivocidad no podrá sin embargo soslayar: el término de "materia".

La determinación, el motivo, escapa a las formas puras de la intuición. Falta, en efecto, el *contenido* de ésta (sea dicho de paso, Schopenhauer ignora por entero el contenido trascendental propio de las categorías⁸, (uno de los pilares de construcción de la lógica hegeliana). El lado de la *presencia* determinada corresponde a la *sensación*. Con toda fuerza se rechaza, empero, que ésta nos sea *dada*⁹. Esa es una escapatoria propia de una *ignava ratio*, que intenta hacer un uso trascendente de la causalidad. Nada ni nadie está *detrás de la sensación, otorgándola*; aunque es posible que todo esté *dentro* de la sensación. Es un trivialidad, mas de ella depende

⁸ *KrV*. A 79/B 105: "El mismo entendimiento... aporta también a sus representaciones, mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental, en virtud de lo cual se llaman conceptos puros del entendimiento que se encaminan *a priori* a Objetos." Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. G.W. 11, 301²³⁻³⁰: "El contenido es... lo idéntico en forma y materia, así que éstas serían sólo determinaciones indiferentes exteriores. son el ser-puesto en general, pero que en el contenido ha vuelto a su unidad o fundamento." Y 302^{3,4}: "la esencia, en cuanto diversa e indiferente frente a su ser-puesto, es la unidad indeterminada, la materia; pero en cuanto contenido es al mismo tiempo la identidad formada, y esta forma se hace respectividad fundamental en virtud de que las determinaciones de su oposición están puestas igualmente en el contenido como negadas."

⁹ *WI*, 546. Cf. *PVI*, 164 y *PI*, 20.

el entero sistema schopenhaueriano: la sensación no se da, sino que se *siente*. Y se siente en lo que, con término en verdad poco afortunado, llama Schopenhauer "objeto inmediato"¹⁰, a saber: nuestro propio cuerpo (*Leib*). Si no fuera por la presencia constante de éste como campo de afección, sería imposible salir de las meras relaciones cuantitativas. La causalidad remite ahora las sensaciones al entramado espacio-temporal y las convierte en intuiciones, objetos de conocimiento. Mas adviértase que, de este modo, mi cuerpo no es ni función dianoiológica ni objeto de ésta, sino algo previo a ambas como condición de posibilidad del ejercicio intelectual. Es un presupuesto sentido, algo constatable en y como sentido interno¹¹, que da noticia de consuno del mundo y de mi cuerpo, y que se identifica con la *autoconciencia*¹². El término es polémico y poco preciso: la conciencia (el sujeto) no se conoce a sí misma. Lo cognoscente y lo conocido no se identifican jamás, con lo que se arranca de raíz el presupuesto teológico

¹⁰ G (22: *Vom unmittelbaren Objekt*).100-101. En WI (18) 143, se distancia Schopenhauer de esa denominación: "Por consiguiente llamaré al cuerpo -que en el libro anterior (WI, 31) y en el tratado *Sobre el principio del fundamento* (: G) denominé *objeto inmediato*, a sabiendas de la perspectiva unilateral adoptada (la de la representación)- en otro respecto la *objetividad de la voluntad*. Por eso puede decirse en cierto sentido que la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad." Cf. también PVI, 129: "Lo que lo diferencia sin embargo de todos los otros objetos -en referencia al sujeto- [es] en efecto que él es objeto inmediato, por cuyo solo medio se hace conocimiento de los otros objetos."

¹¹ En verdad da pie la a veces descuidada terminología kantiana a que Schopenhauer saque partido de ella, transformando la conciencia temporal del sujeto empírico en sentimiento del propio cuerpo en y como espacio. Cf. *KrV*. A 265/B 321: "Por contra, en cuanto Objeto del entendimiento puro debe tener toda sustancia determinaciones internas y fuerzas que apunten a la realidad interna. Sólo que, ¿qué puedo yo pensar como accidentes internos, sino aquéllos que de ese modo me ofrece el sentido interno? A saber: o lo que es ya un *pensar* o lo que es análogo a él". Adviértase en qué se transforma ese "análogo del pensar" en manos de Schopenhauer (WI 18, 142-143): "El llamaría entonces justamente fuerza, cualidad o carácter, como se quiera, a la esencia interna, para él incomprensible, de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo... al sujeto cognoscente, que aparece como individuo, le es dada la palabra del enigma: y esa palabra es *voluntad*". Schopenhauer se ufana de haber proporcionado al mundo, por vez primera en la historia de la filosofía, una metafísica absolutamente *inmanente*, gracias a la experiencia del cuerpo (*Leiberfahrung*). En *Gesammelte Briefe*. Hrsg. v. A. Hübscher. Bonn 1978, p. 291; cf. También WII, cap.

¹² WII (cap. 18) 230, y WII (cap. 19) 235.

que animaba gran parte del pensamiento occidental, de Aristóteles a Hegel. En la reflexión del "Yo pienso" sobre sí nada se nos entrega, porque aquél era ya de suyo una vacía cláusula lógica. ¿Y en la reflexión del : "yo conozco (algo)"? Obviamente, ya el carácter *transitivo* del verbo apunta a un proceso al infinito, sin redención posible, salvo que paremos mientes en que el carácter forzoso, paradójicamente inconsciente del conocimiento fenoménico establece una violenta y abrupta elipsis. La proposición (la proposición del fundamento, el *Satz vom Grunde*) debiera decir: "Yo conozco algo sólo en cuanto que a la vez lo siento, es decir, en cuanto que lo represento como afección de los órganos sensoriales de *mi* cuerpo". "Yo" y "mi cuerpo" aparecen así indisolublemente unidos, como dos lados de un pliegue. Siento porque y en cuanto que conozco, y a la inversa. No tendría sentido hablar de un conocer en vacío, de un "conocer del conocer"¹³.

Por el lado del sentido me veo *determinado* a conocer, aun en contra de mi voluntad. Por ese lado soy pues lo *determinable*: *materia*, según la denominación tradicional, recogida en Kant para designar uno de los respectos del concepto fundamental de la reflexión¹⁴ (por eso puede utilizar Schopenhauer el término de "conciencia de sí", que ya no significa pues "conciencia de la conciencia", sino: conciencia de la *materialidad* de ésta). La formación (e información) de esa materia que es mi cuerpo, es decir: la constitución del mundo fenoménico, entrega la estofa (*Stoff*) de las cosas; su contenido (*Inhalt*) como fusión de materia y forma. Pero no entrega todavía sus *haberes de verdad* (*Gehalt*): la raíz que obliga a la fusión. Esta raíz, que anima y vivifica por entero el campo de afección que

¹³ PVI, 129: "Ahora bien, cada uno se encuentra a sí mismo como este sujeto, mas sólo en tanto que conoce, no en tanto que él mismo sea objeto de conocimiento... el sujeto en cambio, lo cognoscente, jamás es lo conocido..." Y WII (cap. 19) 235: "En cuanto tal, el cognoscente no puede ser justamente conocido, pues de lo contrario sería lo conocido de otro cognoscente; como lo conocido, encontramos exclusivamente en la autoconciencia la voluntad" Cf. también WII (cap. 18) 228: "Todo lo objetivo es representación y por ende fenómeno, e incluso fenómeno del cerebro." En cambio, vid. *KrV*. A443/B471: "el sujeto, que piensa, es al mismo tiempo su propio Objeto, sin poder dividirse él mismo (sí en cambio las determinaciones a él inherentes); pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta."

¹⁴ *KrV*. A 266/B 322.

es mi cuerpo, no puede ser buscada obviamente fuera de éste (pues "fuera" es ya una construcción intelectual, en base a la determinación espacial), sino como incardinada en el mismo. Y ahora se produce un vuelco espectacular: el *punctum fluxionis* del idealismo materialista (y materialista, a fuer de absolutamente idealista, es decir: subjetivo). No está en mi voluntad tener sensaciones determinadas, porque el hecho de estar en general determinado (y destinado: el término *bestimmt* significa en alemán las dos cosas) por sensaciones, ese hecho inexplicable pero absolutamente cierto, es mi *voluntad*. No ciertamente una voluntad sabida (términos contradictorios, para Schopenhauer), ni menos aún libre (otro *sideroxylon*), sino justamente una voluntad siempre ya marcada, *motivada* por esto y por lo de más allá. Estar azacaneado con las cosas, sentirse atraído o repelido por ellas: esto no es *mi voluntad* en el sentido activo (*hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*), no es lo que *yo* quiero: es la *querencia* del yo¹⁵. Esa querencia *ciega*, el punto ciego de la retina del intelecto, ya no es sólo *mi* voluntad: es *la* voluntad, la cosa en sí que aparece a través del fenómeno. En suma: nunca se sabe lo que se quiere, sino que se sabe *en función de* lo que se quiere. Sería tentador, pero engañoso, decir: se sabe *porque* se quiere. De esta manera, no sólo se habría reintroducido el concepto de causa, sino también -y ello es infinitamente más importante- se habría hecho del conocimiento un efecto *necesario* de la voluntad, con lo que no cabría escape del círculo insensato de ésta. Más bien habría que sostener lo contrario (con lo que, de paso, se pone en entredicho el manido reproche de irracionalismo): la voluntad *quiere* conocerse (extrapolación, por analogía, del "yo sé que quiero conocer... que la querencia no tiene sentido"; por ende, no vale la pena la pretensión de conocer lo incognoscible, mas por exceso, no por defecto: retirada ascética y voluntaria, *à la Candide*, del juego del mundo¹⁶. Nada da ya igual, y el

¹⁵ Juvenal. *Sat.* VI, 223. Cf. Hobbes, *De Cive* II, XIV.- Schopenhauer distingue por su parte muy bien entre obrar por motivos, en donde "cada uno sabe dar en todo momento cuenta de su proceder singular" y el querer en general: "pero si se le preguntara por qué quiere o por qué quiere existir en general, no daría respuesta alguna, sino que más bien le parecería la pregunta absurda." (WI (29) 217).

¹⁶ WII (cap. 46) 682. Cf. p.e. el final de las adiciones a la obra principal (WII, 757): "el acto volitivo del que surge el mundo es nuestro propio acto. Es libre, pues la proposición del

buen conocedor muestra así su desapego, el cierto *spleen* de quien está ya "de vuelta de todo".

Adviértase que, en este ascenso metafísico, hemos llegado a la raíz estúpida del mundo a partir de la *materialidad* de mi cuerpo prestada, por analogía, primero a otros cuerpos que veo actuar de modo semejante al mío; y luego, por grados siempre decrecientes: animales, plantas, cristales, combinaciones químicas y mecánicas, otorgada a la obtusa mudez de la piedra. Contra el materialismo mecanicista, pues, la materia es para Schopenhauer un rasgo, o mejor *el* rasgo antropomórfico y nunca mejor dicho-, que talla mi cuerpo y que se proyecta luego sobre el resto: en este sentido, las arenas del desierto son infinitamente menos materiales (esto es, susceptibles de determinación y destino) que el cerebro humano, lugar en el que la materia se pliega sobre sí misma, como muestran las circunvoluciones de los hemisferios. Aunque no pueda hablarse (rasgo en cambio común a buena parte de la *Naturphilosophie* de la época) de que el idealismo materialista schopenhaueriano es un *hilozoísmo*¹⁷, no por eso dejan de ser para él sinónimos *Wille* y *Wille zum Leben*, voluntad de vida. Hay aquí un curioso pantefismo o mejor, pannaturalismo, ateo: yo siento-con-el-mundo, estoy simpatéticamente ligado con él (mas no en el mismo grado, sino según se asemejan las cosas a mi cuerpo) porque todo él es un teatro cuyo escenario inmueble es la materia. La materia es pues, así considerada, la condición de posibilidad de la ética: la compasión de

fundamento... no es sino la forma de su aparición... en consecuencia, sólo a partir de ella podemos conocer la índole de aquel acto volitivo y, en virtud de ello, *eventualmente, querer otra cosa.*" (cursiva mía). También hacia el final de aquella obra (WI, 507) alaba Schopenhauer "esa paz superior a toda razón, ese completo silencio marino del ánimo, esa quietud profunda e inquebrantable confianza y jovialidad... sólo queda el conocimiento, la voluntad ha desaparecido."

¹⁷ N 279. Schopenhauer distingue radicalmente entre el hilozoísmo (por él negado) y la adscripción a lo inorgánico de voluntad: "En cambio, que haya de atribuirse *voluntad* a lo carente de vida, a lo inorgánico, soy yo el primero en haberlo dicho. Pues yo no tengo a la voluntad... por accidente del conocer y por ende de la vida, sino que la vida misma es aparición de la voluntad." En todo caso, el *antropomorfismo* es claro, sabido y querido: "Tenemos que aprender a entender la naturaleza a partir de nosotros mismos, y no a la inversa, comprendernos a partir de la naturaleza". (WII, 253-254).

uno con cuanto siente (esto es: sufre, soporta) porque "tat twam asi", "tú también eres eso"¹⁸.

Con todo esto, hemos trazado las líneas generales de contestación a la pregunta por el *motivo* en virtud del cual se desencadena la función mecánica de la causalidad: hemos ascendido así de lo epistemológicamente ideal a lo metafísicamente real a través de la frontera material de mi cuerpo, para después derramar esa materialidad sobre el resto de los objetos (vistos analógicamente como sujetos de afección, mas no causalmente entendidos como tales). Pero ahora es preciso desentrañar la *base* de la analogía: ¿en qué se funda esa semejanza? Con todo rigor, ahora sí está permitido preguntar, dianoiológicamente: ¿cuál es la *causa* de esa extrapolación? La respuesta es tan sencilla que no puede por menos de levantar sospechas: esa causa es la *causalidad* misma.

En efecto: todo cuanto existe, esto es, todo cuanto *cabe* de un modo u otro llegar a sentir, es entendido como tal (o sea, como experiencia *posible*) sólo en cuanto que es susceptible de fundamentación causal. Y ello quiere decir: en cuanto que una *alteración* tempoespacial (la causa) es vista como necesariamente desencadenante de otra (el efecto). Adviértase que sólo es posible hablar aquí de una alteración (de un cambio de estado o momentum, de acuerdo con la física clásica), en función de la cual resulta otra; contra el uso común del término (uso debido a la tradición escolástica), hay que insistir con Schopenhauer en la improcedencia de hablar de un objeto (o una *cosa*) como causa de otro: la causalidad es la *traducción* de la sensación en intuición, y por ende en cosa. Esta última no puede ser, pues, a su vez causa, sino el *resultado* de la acción de ésta. Y lo mismo ocurre con la sensación: la afección no es la causa, sino la acción misma (*Wirkung*) para cuya explicación se *postula* una causa. En una palabra: la causa es la *transición*, la relación entre estados. Pero, ¿estados,

¹⁸ De entre las muchas repeticiones del adagio es importante resaltar un pasaje en el que se juntan epistemología, matempsicosis y ética: "Decir que espacio y tiempo son meras formas de nuestro conocimiento y no determinaciones de las cosas en sí es lo mismo que decir que la doctrina de la metempsicosis -"Alguna vez volverá a renacer aquél al que ahora dañas, y volverá a sufrir el mismo dano"- es idéntica a la forma bramínica, a menudo citada: "tat twam asi: eso eres tú." (WII (cap. 47) 704). Cf. también GM (22).

de *qué*? La contestación no puede ser sino tautológica: de la causalidad misma o, dicho de otro modo, de la *materia*¹⁹. Esta no es otra cosa que causalidad, para Schopenhauer: la unificación, en cada caso, de espacio y tiempo: el cruce simultáneo y permanente de las dos formas de la intuición, *determinadas* por la relación de causalidad. Ya conocemos el motivo de la determinación: la voluntad. La base de determinación, en cambio, debe estar completamente indeterminada, disponible para cualquier inscripción, como la hoja de papel sobre la que ahora escribo. Esa indeterminación absolutamente determinable es, también, la *materia*. El punto estriba en si esa materia es la misma que la que nos permitió vislumbrar a la oscura serpiente de la voluntad. Schopenhauer se facilita el camino yuxtaponiendo, como términos sinónimos de "materia", *unificación (Vereinigung)* de espacio y tiempo, y llenado o *impleción (Erfüllung)* de éstos²⁰. Pero ya Kant vio claro que ambos términos no designan lo mismo: el cruce espacio-temporal puede designar muy bien el punto abstracto y móvil que es objeto de la foronomía o cinemática, mas no entrega sino la abstracción de movimientos posibles. Ni siquiera cabe hablar de una mera ocupación (*Einnahme*) de la intuición pura. Ello supondría aceptar, en una clara *petitio principii*, que la *soliditas* atómica constituye el núcleo de los cuerpos. No: éstos deben llenar *activamente* su espacio²¹; y ello supone -como el mismo Schopenhauer se ve obligado a reconocer que no es la materia el corazón de los fenómenos, sino la fuerza (*Kraft*)²²: en el grado más ínfimo, la interacción desigual entre la atracción (garante de la

¹⁹ "Pensamos efectivamente como *materia pura* el mero *actuar in abstracto*, prescindiendo por entero del tipo de acción, o sea: la pura *causalidad misma*, que como tal no es *objeto* sino *condición* de la experiencia, al igual justamente que el espacio y el tiempo." (WII, 58. Vid. en general los pasajes en los que se trata de la materia (identificada siempre, obsesivamente, con la causalidad): G44-45, 58-61, 98-99. WI 35-39, 57-62, 562-564. 577, 580; WII 21-27, 51-66, 356-372, 553-555; PII 117-121, 123-127; PVI 160-165.

²⁰ PVI, 162-163: "Así pues, la materia es aquel tercer [término] que al mismo tiempo (*zugleich*) llena espacio y tiempo, los hace perceptibles y porta en sí (*an sich*) las propiedades de ambos. Por consiguiente, podemos considerar también a la materia como unificación del espacio con el tiempo; como si dijéramos, el producto del tiempo multiplicado por el espacio."

²¹ *Metaph. Anf. der Naturwissenschaft*. IV, 497-499, 555-556.

²² WII (CAP. 23), 355: "... dado que Kant ha resuelto (*aufgelöst*) de modo enteramente correcto (*ganz richtig*) la materia en fuerzas."

concentración y, en definitiva, de la cohesión o consistencia de los cuerpos) y la repulsión (garante de la dispersión y, en definitiva, de la actividad o existencia de los cuerpos). Este es el camino que tomaron los idealistas, notoriamente Baader, Schelling y Hegel: el camino de la secundariedad de la materia, frente a la primariedad de la fuerza. Pero Schopenhauer no puede sino adoptar al respecto una solución mediana y de compromiso, aceptando por un lado que lo que de verdad mueve al cuerpo en su interior es la fuerza, desplegada jerárquicamente (mas de manera fixista, no evolutiva) en la gradación de los conceptos básicos de la ciencia y el arte, que él denomina platónicamente *ideas*, a saber: objetivaciones adecuadas de la voluntad, expresiones de éstas impresas en nuestro cuerpo y su quehacer. A este respecto, el cuerpo es la *huella* de tal acción objetiva: por ello, es la objetividad (*Objectivität*) de la voluntad²³; como si dijéramos, su soporte o materia. Pero esta vía, llamada de forma un tanto pintoresca "camino exterior"²⁴, escapa como es claro a la pura estética trascendental o dianoiología: es más bien, de nuevo, la irrupción en ésta de la metafísica: es más bien, de nuevo, la irrupción en ésta de la metafísica a partir de las ciencias y artes *empíricas*. Es pues *a posteriori*, y mal puede por tanto explicar lo *a priori*.

Schopenhauer se ve, pues, forzado a detenerse en la *materia trascendental* como supremo resultado del conocimiento apriorístico. Es verdad que intenta revestirla, por yuxtaposición de términos, de propiedades provenientes de la arruinada lógica trascendental kantiana. La denomina así "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) porque, al fin, es "capacidad de acción" o, en términos escolásticos, *actuositas* (*Wirksamkeit*: ya Toland había llamado a la materia *actuosa*). Pero la condición de posibilidad de la

²³ WI (18) 143.

²⁴ WII (cap. 22) esp. p. 318: "El modo contrapuesto a éste [el de la vía subjetiva, desde dentro, F.D.] de considerar al intelecto es el *objetivo*, que comienza por el *exterior* (*von aussen*). "Por esta vía (que olvida la máxima: "ningún objeto sin sujeto") se llega a una de las proposiciones más conocidas (y denostadas) de Schopenhauer: "hay incluso derecho a afirmar que el mundo objetivo en su totalidad, por ilimitado en espacio e infinito en tiempo que sea, no es propiamente sino un cierto movimiento o afección de la masa pastosa (*Breimasse*) del cerebro." (WII, 319).

efectividad *no* es la efectividad misma: no se puede pasar del principio a lo principiado ¿O acaso se puede?

Hay un pasaje realmente asombroso de la *Crítica de la filosofía kantiana*, el apéndice a la obra capital de Schopenhauer, donde éste se burla donosamente de la distinción kantiana entre *universitas* y *universalitas*, y dice al respecto que se trata de un mero juego de palabras²⁵. Toda la sagacidad derrochada por nuestro autor cuando se trata de atenerse a lo sentido, a lo inmediato, se evapora ante distinciones lógicas. Pero aquí no se trata de meras sutilezas escolásticas, sino del destino de la metafísica, entendida como *ontoteología*. Y el desprecio de Schopenhauer se vuelve de inmediato contra él. Kant distingue al respecto entre la *determinabilidad* de los conceptos, regida por el principio lógico de tercio excluso, y la *determinación* de las cosas, regida por el principio metafísico de la determinación omnímoda (*omnimoda determinatio*). Esta última alude a la pensabilidad de un plexo (*Inbegriff*) de los predicados posibles de las cosas, o sea de las *realitates*²⁶. Es pues, la *materia de la realitas*, el "espacio" bajo cuya sola presuposición es posible atribuir un predicado a un sujeto, es decir: hacer juicios sobre la realidad. Y es en base a la posibilidad (cuya falacia demuestra Kant) de conversión completa entre un sujeto último de predicación (sujeto como sustancia) y la totalidad de predicados como materia global de la realidad donde descansa justamente el argumento ontológico: el paso de la esencia a la existencia del *ens realissimum*. Schopenhauer, por su parte, no tiene más remedio que

²⁵ WI, 593. Como Kant no ha distinguido las configuraciones del principio del fundamento (*Fundamentum essendi, fiendi, cogitandi, agendi*), opina Schopenhauer que aquél: "al atenerse a la expresión abstracta, las ha confundido todas. Pero Kant intenta fundamentar incluso esa confusión (*Verwechslung*) mediante un mero juego de palabras con *universalitas* y *universitas* ([A] 322; [B] 379). "El pasaje aludido reza así: "Esta acabada magnitud de la extensión [lógica, que permite la subsunción silogística, F.D.] se llama la *universalidad* (*universalitas*). A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *suma total* (*Allheit*), (*Universitas*) o *totalidad* de condiciones."

²⁶ *KrV*. A 572/B 600, A.: "La *determinabilidad* de cada *concepto* ha de ser subordinada a la *universalidad* (*universalitas*) del principio de exclusión de un medio entre dos predicados contrapuestos, mientras la *determinación* de una *cosa* lo ha de ser a la *suma total* (*universitas*) o plexo de todos los predicados posibles." Ver en general el muy importante capítulo sobre el *prototypon* trascendental (A 571/B 599-A 583/B 611).

despachar todo esto como sutilezas porque ha negado al juicio la facultad de enunciar la realidad al relegarlo al ámbito de la lógica formal. Ahora se comienzan a apreciar las consecuencias del arrumbamiento de la deducción trascendental, encaminada justamente a probar la perfecta composición de la función de unidad de lo múltiple puro en una categoría (*síntesis intelectual*) y la que unifica las intuiciones en un objeto (*síntesis especiosa*²⁷). Nuestro autor no tiene más función de unificación que la *materia trascendental* (la posibilidad de ejercicio de la causalidad), ya que ha despreciado la unidad sintética de la apercepción. Mas esa materia, como posibilidad real (*essentia, Wirksamkeit*), tiene que ser la misma que su campo de aplicación (*existentia, Wirklichkeit*), ya que la materia efectiva no es sino la unificación, en cada caso, de espacio y tiempo (componentes a su vez, como permanencia y sucesión, de la causalidad). Se traza así un hermoso círculo: la causalidad opera sobre sí misma, y es *causa sui*. Un argumento, si se me permite la expresión, *onto-a-teo-lógico*. Helo aquí:

Así pues, como la esencia, *essentia*, de la materia consiste en el *actuar en general*, mientras que la realidad efectiva, *existentia* de las cosas consiste en su materialidad, que por tanto, es a su vez la misma cosa que el actuar, cabe afirmar entonces de la materia que, en su caso, *existentia* y *essentia* coinciden y son la misma cosa: pues ella no tiene otro atributo que la *existencia misma* en general, considerada aparte de toda otra determinación más precisa de la existencia misma²⁸.

Ahora parece que el esencialismo combatido -con razón- por Schopenhauer en nombre de lo concreto, intuible, sentido y demás lindezas, se introduce de súbito en el corazón del sistema. Ya resulta fuerte que un kantiano llame a la existencia (*Daseyn*) atributo, o que se burle igualmente de la charlatanería hegeliana (en cuya *Lógica* podía haber leído que *Daseyn* ya supone una determinación; justamente, la de "estar ahí", la de ser tal y cual mas no, sin más, "en general")²⁹. Mas lo grave es que, dentro del

²⁷ KrV.B 151: "Esta *síntesis* de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, puede ser denominada *figurativa* (*synthesis speciosa*), a diferencia de la pensada en vista de lo múltiple de una intuición en general en la mera categoría, y que se llama enlace del entedimiento (*synthesis intellectualis*)."

²⁸ WII (cap. 4) 58. Por lo demás el argumento había sido utilizado ya por D'Holbach, con igual propósito, en su *Système de la Nature* (libro II, cap. 3).

²⁹ *Wiss. d. Logik* (G.W. 11: 59₂₆₋₂₈): "Estar (*Daseyn*) es, según su devenir, en general *ser* con

propio sistema, esta identidad no tiene más sentido que el de la identidad abstracta de la razón. En efecto: la materia no es intuible ni representable (a pesar de que a veces se hable de la "representación *materia*"³⁰, sino que queda siempre *a tergo*: a las espaldas. Como el propio Schopenhauer confiesa, es una *abstracción*³¹; y desvestida de las sensaciones que, como sus accidentes, la llenan, es un puro *caput mortuum*³². Justamente: es el ens *realissimum* de los escolásticos, un puro *Gedankending*, *ens rationis*. Y sin embargo, él, Schopenhauer, *necesita* que exista, porque de otro modo los contenidos empíricos, a cuyo través se desvelan las fuerzas, objetivaciones ideales de la voluntad, revolotearían sin soporte, de aquí para allá, como "volátiles cabezas angélicas"³³. Mas no puede poner ese

un *no-ser*, pero de modo que este no-ser esté en simple unidad con el ser; estar es ser *determinado* en general."

³⁰ PVI, 198: "pues es el *entendimiento* el que unifica espacio y tiempo como (*zu*) un tercero, como la representación *materia*, esto es, *actuosidad*."

³¹ PVI, 241: "la forma de nuestro entendimiento es ciertamente capaz de representar un devenir y pasar de los *estados*, nunca de la *materia*." Cuatro líneas después cabe leer: "[la] forma de la causalidad, en la que consiste la entera esencia de la materia". Así pues, la esencia de la materia es una *forma*. Y en PVI, 238: "la ley de causalidad es forma del entendimiento... la materia no es pensable más que como causalidad". Luego se sigue que la materia es pensable sólo como forma del entendimiento. *Vid.* por otra parte PVI, 475: "En cuanto tal, la materia no es intuible, sino sólo con la forma" (entendida aquí como "estados de la materia", "accidentes"). Y en una *Randnotiz* que Schopenhauer no utilizó para los materiales de WII (al contrario de las demás del contexto), se confiesa: "La materia es ella misma tan sólo una especie (*Art*) del conocimiento." (PVI, 131). Que la materia es abstracción se reconoce al afirmar que sólo percibimos acciones y propiedades, "tras cuya separación (*Absonderung*) viene excogitada por nosotros necesariamente la materia como lo aún restante" (WII (cap. 24) 359). La definición es pues puramente negativa por el lado empírico. Por el metafísico (fuerzas como objetivaciones de la voluntad) no lo es menos: "la materia es el sustrato general de esta objetivación o, más bien, la objetivación misma tomada en abstracto, e. d. vista como separada de toda forma." (*ibid.*, p. 361).

³² Así como el "Yo pienso" era para Kant el *vehículo* de toda proposición con sentido, así es "efectivamente la materia, para nuestro conocimiento, meramente el *vehículo* de cualidades y fuerzas naturales, que se presentan como accidentes suyos." (WII, 371) Y dos líneas después: "Pero despojada de todas esas cualidades, queda como resto la materia en cuanto lo carente de propiedad, el *caput mortuum* de la naturaleza, a partir del cual no cabe honradamente hacer nada".

³³ WI (18) 142 "geflügelter Engelskopf ohne Leib". Esta aguda expresión es empleada para

soporte en el Yo, porque entonces caería en el idealismo fichteano. El necesita un Dios sin cabeza o, más bien, la materia es para él la *cabeza muerta* de Dios: una Gorgona que todo lo petrifica.

Otrosí necesita de esa *materia* para, llevado de la equivocidad del término (basada irónicamente en última instancia en el concepto de *reflexión* llamado "determinabilidad"), identificar el mundo de la voluntad (cuya puerta de entrada es el cuerpo propio, material) con el de la representación (cuyo eje es la materia trascendental de la causalidad). ¡No es extraño que la parezca un milagro (*Wunder*) esa identificación entre el último producto de la razón abstracta, lo indeterminado por antonomasia, y el cuerpo vivo, sentido! Y sin embargo, él insiste en que la materia que es el lazo de unión entre sensación y representación (materia trascendental) es la misma que enlaza voluntad y representación (cuerpo vivo)³⁴ Naturalmente. Sobre esa *conjunción*³⁵ (también en el sentido gramatical) descansa la posibilidad del monismo de su sistema: la posibilidad de hablar

ludir al investigador que creyera ser tan sólo un sujeto puramente cognoscente.

³⁴ Por el lado subjetivo, formal, la materia "es de hecho el punto de conexión de la parte empírica de nuestro conocimiento a la pura y apriorica, y por tanto la propia piedra fundamental, el asiento (*Grundstein*) de la experiencia." (WII, 359). Por el lado objetivo es "el lazo (*Band*) del mundo como voluntad con el mundo como representación" (*ibid.*). Pero la presuposición de que las fuerzas inmoren en la materia, y que ésta sea la misma apriori conocida, es "un milagro absolutamente inconcebible" (WII, 366). La correlativa identificación del sujeto cognoscente y del volente es, por su parte, igualmente "lo inconcebible *kat'exochen*" (PVI, 467).

³⁵ Así, cuando Kant dice en *KrV*. B 128 que por la categoría de *sustancia* se determina que la intuición empírica de un cuerpo ha de ser considerada como sujeto y nunca como predicado, su lector Schopenhauer escribe- impaciente- al margen que todas esas entidades lógicas le son a la intuición *Böhmische Dörfer* (como si dijéramos, "cuentos chinos"): "Materia que actúa sobre mi cuerpo y es por ello enseguida intuida por mi entendimiento como causa: eso es lo que hay en toda percepción, sin que haya allí más que sustantivizar o predicar.-" (*Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants*. Hrsg. v. R. Gruber. En S.W., ed. Deussen, vol. 13, p. 56. Munich 1926. Cursiva mía). Tácitamente se alude también a la materia (*punctum ex quo*) al afirmar: "En consecuencia, el punto a partir del cual el entendimiento hace la transición de la sensación sobre la retina hasta llegar a la *causa* de aquélla, que él proyecta -por medio de su forma del espacio en cuanto algo externo- como cosa distinta de la propia persona, puede ser considerado como el límite entre el mundo como voluntad y el mundo como representación, o también como el lugar de nacimiento (*Geburtsstätte*) de esta última." (WII, 322-3).

de *El mundo como voluntad y representación*. Esa "y" designa la materia o, mejor, las materias: la del sentido interno, cordial y a la mano, inmediata, y la de la razón abstracta, indeterminada y glacial.

Que el propio Schopenhauer era consciente de esa aporía lo prueba su exposición de una directa consecuencia de ella como "antinomia de nuestra facultad de conocimiento"³⁶. Se trata del llamado "círculo de Zeller"³⁷ (injustamente, pues el filósofo había señalado ya el problema), popularmente presentado como: "espacio en la cabeza, y cabeza en el espacio". Con ello se alude a las dos vías seguidas en mi argumentación: si ascendemos por el camino científico materialista deberemos considerar a la forma intuitiva espacio como producto a su vez de la forma más compleja de la materia corpórea. Al respecto, Schopenhauer se expresa de la manera más cruda, al estilo de Ludwig Büchner y Moleschott: igual que el semen es secreción de los testículos, espacio, tiempo y causalidad lo son del cerebro³⁸. Esta analogía no vale en verdad gran cosa: esas funciones son condición de posibilidad de cosas, pero no objetos fenoménicos. El mismo reconoce múltiples veces que la materia-causalidad no es intuible, ni representable: ¿estaría por lo demás la materia-causalidad causada por el cerebro, como se da a entender por el término "producto"³⁹? Por la otra vía, la de la filosofía primera, la cabeza sería un objeto espacial. Una pretendida escapatoria se hallaría, como en la antinomia kantiana,

³⁶ PVI, 127: "Hay que decirse: 'Mi cabeza está, es verdad, en el espacio; pero el espacio, con todo lo que él comprende, está sin embargo sólo en mi cabeza.'" La denominación de antinomia y la presunta solución de halla en WI (7) 61.

³⁷ E. Zeller, *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz*. Munich 1873, p. 885. Cf. Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben Werke und Lehre*. Heidelberg 1934⁴(*Geschichte der neuern Philosophie*. 9. Bd.).

³⁸ PVI, 66: (orig.) "Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin, die Hoden Samen absondern, so stellt das Gehirn vor, sondert Vorstellungen ab." Schopenhauer se remite al respecto a Flourens, aunque la típica y tópica retahíla corresponde más bien a Vogt.

³⁹ PVI, 163: "Podemos considerar también a la materia como... el producto del tiempo multiplicado por el espacio. Pero así como los factores están contenidos en el producto y no el producto en los factores, así también son espacio y tiempo... representables de forma vacía... mas la materia no es intuitivamente representable sin sus dos factores." Schopenhauer no dice quién multiplica. La causalidad no podría hacerlo sin caer en el círculo de una *causa sui*. Y sin embargo...

distinguiendo entre fenómeno y cosa en sí. En primer lugar, ya es extraño que se adopte esa salida, cuando él mismo la rechazó para Kant, aduciendo que en todos los casos sólo era válida la antítesis⁴⁰ (como por otra parte ocurre aquí). En segundo lugar, la antinomia resulta ilustrativa respecto al proceder *espacialista*, fijista, del autor. El problema era compartido en la época por Schelling (en el *System* de 1800) y por Hegel (que la sustancia llegue a ser a la vez sujeto es el hilo conductor de su filosofía⁴¹; pero en ambos -y en Fichte- se trataba de la *historia* de la conciencia, de la realización de ésta en el tiempo (¿no había dicho el propio Kant: "Yo engendro el tiempo"⁴², no en el espacio. Por lo demás, la antinomia no es tal, sino un paralogismo: la cabeza primera (el cerebro) no es la segunda (el sujeto transcendental). Ni siquiera cabe decir que son iguales porque así lo *sentimos*: es más bien el cuerpo entero y, sobre todo, la superficie del mismo, lo que siento como *tópos* de concreción del espacio. Además, en la transición sentida entre cuerpo y cosa en sí intercala Schopenhauer ahora el cerebro, que es expresión más bien de la posibilidad de negación de la voluntad, es decir: el asentamiento del conocimiento, gracias al cual *cabe* escapar de la objetualización⁴³. Debiera haber elegido nuestro autor los genitales: ellos sí que son expresión directa de la voluntad de vida⁴⁴. Sólo que entonces el argumento sería grotesco, amén de escatológico. Por otra parte, el espacio en la cabeza es una forma de conocimiento, no algo conocido, mientras que la cabeza en el espacio alude a éste como espacio perceptible, lleno: esto es, materia (Schopenhauer no admite el atomismo, y por ende el vacío⁴⁵). De manera que a mi ver no cabe hablar ni de

⁴⁰ WI, 603 s.

⁴¹ *PhäG.* G.W. 9: 18₃₋₅.

⁴² *KrV.* A 143/B 183: "Luego el número no es otra cosa que la unidad de síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, en virtud de que yo *engendro el tiempo mismo* en la aprehensión de la intuición." (Cursiva mía).

⁴³ Ser sujeto significa ser *Träger der Welt* (portador del mundo: WI (2), 31): ser la presuposición de todo objeto; en ese sentido, cabe la posibilidad de que (*List des Subjekts!*), sirviendo a la voluntad, el sujeto acabe sirviéndose de ella para zafarse de su dominio. Cf. R. Malter, "Schopenhauers Transzendentalismus". *Schop. Jb.* 66 (1985) 29-51.

⁴⁴ HN III, 240; cf. HN III, 81, 196; WI 20, 139.

⁴⁵ WII, cap. 24, 358; cf. WI 24, 146.

antinomía ni de círculo, sino de un problema irresuelto: el de la transformación recíproca de ambas vías por la posibilidad de identificación absoluta de las dos materias (la corpórea y la trascendental); identificación, como hemos visto, que queda sin probar: un pobre *pium desiderium*.

Y en verdad que es *pium*, porque, vengamos a cuento: ¿cuál es la razón última del materialismo schopenhaueriano? No nos movemos ahora en el concepto académico de filosofía, sino en el mundano (por seguir la famosa distinción kantiana) ¿Por qué está tan interesado Schopenhauer en probar la existencia de la materia, echando mano por una parte de un sentimiento (en cuanto tal, no comunicable) y por otra de un argumento ontológico (en cuanto tal, lógicamente falaz, al menos según el contexto adoptado: la dianoilogía)? La razón, o mejor la necesidad humana, demasiado humana se halla en el miedo a la muerte: "el saber de la muerte, y junto a ello la contemplación del sufrimiento y penuria de la vida es lo que da el más fuerte impulso [*Anstoss*: ¡el mismo término que en Fichte! F.D.] a las interpretaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida fuera infinita e indolora, a nadie se le habría ocurrido seguramente preguntar por qué existe el mundo y tiene justamente esta constitución."⁴⁶ Ese temor se cura contemplando al mundo como pura materia *permanente*, como espacio pleno (por eso escoge siempre Schopenhauer ejemplos espaciales). El animal vive en el presente (*Gegenwart*)⁴⁷: nosotros sabemos del tiempo, y con éste de la fugacidad de la existencia. Anticipamos el futuro de nuestra muerte, y eso nos desasosiega. ¡Si pudiéramos ser *sólo* animales, pero a sabiendas de que lo somos; es decir, si pudiéramos borrar el tiempo, estaríamos salvados! Por eso se rechaza igualmente el evolucionismo: debemos asirnos a la pura intemporalidad de las ideas, que no mueren. Hay aquí una *List* de la razón abstracta, espacial, que añora el *uno intuitu* del Dios muerto y lo sustituye por la materia evolucionada. El craso materialismo se engolfa en la consideración de la materia indeterminada, mas el materialismo consecuente predicado por Schopenhauer permite la contemplación de las distintas fuerzas que llenan la materia, y asegura nuestra pervivencia en y como ellas: "la materia, por su absoluta

⁴⁶ WII, cap. 17, 192.

⁴⁷ WI 8, 53; cf. WI 54, 340s.

permanencia, nos asegura una indestructibilidad, por medio de la cual aquél que no fuera capaz de captar ninguna otra podría consolarse ya sin embargo con una cierta inmortalidad"⁴⁸. Claro, éste es el lado de la materia trascendental. Por el de la complejidad de la naturaleza material (lado propio del materialismo consecuente, logrado) la cosa es mejor; aquí podemos toparnos con "la ubicuidad y eternidad de las fuerzas de la naturaleza, entre las que hay que contar al menos con la fuerza vital. Así que hasta estas toscas opiniones básicas contienen el enunciado de que el ser viviente no sufre por la muerte ninguna aniquilación absoluta, sino que sigue existiendo en y con el todo de la naturaleza."⁴⁹ Como decía Don Antonio Machado: "Bien, sea. Feliz será quien lo vea". Y de *visio* se trata, pues Schopenhauer gusta de denominar a la materia la *Sichtbarkeit des Willens*, el modo como la voluntad se da a percibir (en definitiva, a sí misma). La visión, por su parte, está conectada con el espacio y, más exactamente, con el espacio lleno, fluido: el *éter*⁵⁰. En la pura visión se aprehende la belleza del mundo, y la voluntad se olvida de sí misma. Por eso es su correlato (el viejo Platón salta ahora de alegría) la contemplación de las ideas en los individuos, es decir: la *Sichtbarkeit der Dinge*⁵¹ ¡El mismo término, pues! "Esta es la única faz inocente del mundo", dice Schopenhauer en un fragmento manuscrito, donde la alusión a la *facies totius universi* spinozista es patente. Esta es "la pura representación", sigue, y culmina en un raptó cartesiano-faústico: "todo esto es tan bello que nos tiene que atar a la existencia como lugar de la claridad y la distinción." Según se aprecia, todo tiempo se ha borrado en este instante supremo: ¿el de la muerte? "Pero yo creo" -finaliza Schopenhauer- "que cuando la muerte cierre nuestros ojos nos hallaremos en una luz, en comparación con la cual nuestra luz solar será sólo la sombra"⁵².

⁴⁸ WII, cap. 41, 554.

⁴⁹ WII, cap. 41, 555.

⁵⁰ WII, cap. 3, 46: "el sentido... para lo imponderable (fuego, luz) (es) la vista... La vista tiene la primacía, porque su esfera es la que llega más lejos y su capacidad de sentir (*Empfändlichkeit*) es la más fina, cosa que se debe a que su excitante es cosa imponderable, apenas corpórea, algo casi espiritual." Cf. también *Ueber das Sehn und die Farben*. 1.

⁵¹ WII (cap. 24) 359: "En este sentido es pues la materia la mera *visibilidad* de la voluntad."

⁵² HN III 523.

Esta fe, la vieja y recia fe pagana, helénica de la luminosidad frente a las tinieblas, es la que animaba desde el inicio el materialismo de Schopenhauer: ¡la materia no muere, aun cuando nosotros, pobres individuos, objetivaciones inadecuadas de la voluntad, tengamos que sufrir ese cruel trance! Desde esta consideración del espacio-materia-Dios (o mejor, diosa: *mater rerum*⁵³) se explica la cruzada contra el tiempo del caballero Schopenhauer. A ella se debe el desprecio de la historia, en la que en verdad no pasa nada: *eadem sed aliter*⁵⁴. Pero, a fin de cuentas, ¿qué materia es la que se nos promete como sustituto del *Verewigten*? Vista desde la *Wille zum Leben* en todas sus formas -desde el lado metafísico, pues- esa materia es un *nihil negativum*, un objeto vacío sin concepto (porque su concepto se contradice a sí mismo del modo más radical: abnegándose en la *Verneinung des Willens*). Vista desde el conocimiento, como materia trascendental, es un *ens rationis* (como el propio Schopenhauer tiene que aceptar): concepto vacío sin un objeto⁵⁵. Entre estas dos nada se entrega el mundo como voluntad y representación: una breve antorcha encendida en la noche eterna.

Pero lo peor es que, a mi ver, el precario refugio buscado por Schopenhauer descansa a su vez en una ilusión. El quiere escapar del tiempo, engolfándose en la contemplación de las ciencias y las artes, porque los materialistas mecanicistas de su época no creían ya en visiones beatíficas de ninguna clase, sino que, aliados con la técnica y el capital, estaban fabricando al mundo a su imagen y semejanza. De este pavor a la técnica, junto con el miedo a la muerte, arranca el pensamiento de Schopenhauer. Aquí está la raíz profunda de la irreconciliabilidad entre él y la dialéctica (hegeliana o marxista). Los mecanicistas están convirtiendo al mundo en una fábrica, exclama irritado⁵⁶. Los ejemplos que aduce son

⁵³ WII (cap. 22) 337: "tenemos... que reconocer que la *materia* es lo único permanente, que, no nacida e imperecedera, engendra todo de su seno; por eso parece derivarse su nombre de *mater rerum*."

⁵⁴ Vid. WII, cap. 38 (*Ueber Geschichte*) 516-525.

⁵⁵ *KrV*. A 292/B 348.

⁵⁶ WI, 198: "la voluntad de vivir se despedaza de parte a parte dentro de sí misma y es en distintas configuraciones alimento de sí misma, hasta que al final el género humano, por haber subyugado a todo lo demás, ve a la naturaleza como fabricado (*Fabrikat*) para su uso". Y en

bien elocuentes: la vieja, familiar *mater rerum*, el seno del que hemos nacido y a la que hemos de volver,⁵⁷ se está transformando en una mina (máximo sacrilegio, pues, como ya vieron los románticos Novalis y Tieck) y en una explotación agrícola⁵⁸. Superficie feraz de la vida, seno subterráneo de la muerte: los viejos, entrañables mitos sucumben. Y no cabe por menos de sentir piedad, compasión ante este fracaso, en última instancia de nosotros mismos, que sí nos sentimos históricamente herederos de la revolución industrial:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
 Una pietà si forte di me stesso,
 Che me conduce spesso
 Ad alto lagrimar, ch'i non so leva⁵⁹

Para evitar esa transformación quiere ganarse Schopenhauer a los mecanicistas, llevándolos a un materialismo consecuente y cabal, en el que se niegue la evolución como chato empirismo; se defienda a Goethe y a la modificación filosófica de esta teoría a manos de nuestro autor- contra la malhadada teoría newtoniana, y se acepte la fuerza vital de Treviranus y del maestro Blumenbach: un mundo construido a partir de la contemplación como *ideas* de las fuerzas naturales. Lo que ese materialismo propugnado ignora (dejando aparte su alto valor como *medicina mentis* frente a esa física absoluta que aborrece a la metafísica⁶⁰ es que las ciencias mismas, y en mayor grado las artes, son ya resultado de la acción *técnica* del hombre y exponen teóricamente esa acción, en vez de ser limpio *espejo* de un mundo bien ordenado (ingenuidad de la teoría del reflejo en que cae Schopenhauer, en coincidencia, *mirabile dictu*, con Lenin⁶¹). Esa

WI 242: "El hombre común, ese producto de fábrica de la naturaleza..."

⁵⁷ WII, 370. Cg. WII, 337

⁵⁸ WII, 370: "Y al final sería entonces el mundo entero, con todas las cosas que hay en él, meramente un artefacto mecánico semejante a los juguetes movidos por manivelas, ruedas y arena, que representan una explotación minera o agrícola (*ein Bergwerk oder ländlichen Betrieb*)".

⁵⁹ Petrarca. 21 Canzone, Parte prima. Cit. en HNI, 296A.)

⁶⁰ WII 366: "Jamás podrá sentarse la física en el trono de la metafísica". La "física absoluta", el materialismo, es "la filosofía del sujeto que, al hacer cuentas, se olvida de sí mismo." Cf. también WII 371 y 201-202.

⁶¹ WI (15) 124: "La filosofía... será una repetición completa, como si dijéramos un reflejo

magnífica gradación que él quiere contemplar como *natural*: fonología, mecánica, química, biología, fisiología, está ya de antemano dictada por una evolución tecno-natural, y corresponde a un estadio que en el pasado siglo se anuncia ya con fuerza: el *cibernético*, en el que rige como principio la homomorfía entre máquina y naturaleza (y en su escalón más alto, la ingeniería genética y neuronal: justamente lo contrario de lo que deseaba Schopenhauer)⁶².

De ahí la ingenuidad de la retirada helenizante a la contemplación *post mortem* de la materia-luz. Esa materia es ya plasmación de un poder: la proliferación de diferencias en el seno de una red que ya no admite raíces (por cuádruples que sean) ni se rige por el principio del fundamento. Frente a esa voluntad de poderío, Schopenhauer se retira, asqueado, a la contemplación de la pura identidad abstracta. Una mirada que no escapa de la muerte porque ella misma está afectada del *rigor mortis*.

Universidad Autónoma de Madrid

(*Abspiegelung*) del mundo en conceptos abstractos." Inmediatamente después cita Schopenhauer con aprobación a Bacon (*de augm. scientiarum*, lib. 2, cap. 13), que ve a la filosofía como *simulacrum et reflectio* del mundo. Por su parte, el mundo de la representación es considerado como "objetividad de la voluntad, como espejo de ésta." (WI 506). H.R.A. Primer (*Das Problem des Materialismus in der Philos. A.S.* Frankfurt, 1984), lejos de criticar esa teoría del reflejo, fuerza inconsideradamente a nuestro autor para que encaje en la epistemología ortodoxa leninista.

⁶² Vid. mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, cap. VI, 31-32.