

Schopenhauer: estrategias de acreditación del mundo como *voluntad*.

Vicente Muñoz-Reja Alonso

Resumen: Este texto trata de perfilar el camino argumentativo que lleva a Schopenhauer a insertar la voluntad en *El mundo como voluntad y representación*. Se muestra cómo a partir de la corporalidad del hombre se accede a la voluntad como fundamento de la representación. También se insiste en el modo en que Schopenhauer esquivo las dificultades que surgen en la argumentación. Además, la marcha del análisis conduce hacia un lugar problemático: el que ocupa la objetivación más perfecta de la voluntad. Las líneas que siguen se orientan hacia el horizonte de contacto entre la voluntad, las ideas y la dimensión corporal del hombre.

Palabras clave: Schopenhauer, argumentación, voluntad, representación.

Abstract: This text pretends to relate the arguments that lead Schopenhauer to introduce the will in *The World as Will and Representation*. It shows how from man's corporality we have access to will as the representation fundament. It also insists in the way in which Schopenhauer eludes the difficulties that appear in the argumentation. Furthermore, the analysis conveys us to a problematic place: the one which occupies the most perfect objectivation of will. The following lines are orientated towards the contact horizon between will, ideas and man's corporal dimension.

Keywords: Schopenhauer, argumentation, will, representation.

1

La idea principal con la que comienza *El mundo como voluntad y representación* es la que sigue: «El mundo es mi representación» (§ 1., 85)¹. Esto es algo hartamente apreciado por la historia del pensamiento; Schopenhauer trae, según él, a Descartes, Berkeley, Kant y a la filosofía védica. Todo objeto es objeto para un sujeto, esto es, representación. El sujeto no es representación, no puede ser conocido. El sujeto y el objeto conforman el mundo. En los límites entre sujeto y objeto, el sujeto encuentra a priori las condiciones de posibilidad (formas generales) del objeto: espacio, tiempo y causalidad. Schopenhauer concreta el principio de razón como la «expresión común para todas esas formas del objeto» (§2, 87). La existencia de todos los objetos consiste en las relaciones causales que mantienen entre sí. El contenido y apreciabilidad del principio de razón es la materia, y el ser de la materia es su obrar, su hacer. No deja de ser oportuno recordar aquí el significado de *wirken* y su arreglo en *Wirklichkeit*.

En la ‘primera consideración’ del Libro Primero, Schopenhauer se ocupa de examinar *la representación sometida al principio de razón*, tal como, además, titula esa parte. Parece oportuno creer que Schopenhauer no justifica estas observaciones porque comprende que la reflexión original de Kant es ya suficientemente clara. Lo que pretende es ampliar y reparar la posición kantiana. Y a ello consagra todo el primer libro, aunque al final de §5 (página 101), apunta brevemente algo sobre la *voluntad*. Ya había aludido a ella en §1, como un talud o tajo que, junto con la representación (vertiente gnoseológica), agota el mundo.

(a)².- Aquello que se abstrae aquí [en esta parte de la primera consideración], tal como espero que luego llegue a ser una certidumbre para cualquiera, no es sino la voluntad, en cuanto aquello que constituye la otra vertiente del mundo, pues éste es por un lado enteramente representación y por otro enteramente voluntad (§1, 86).

¿Qué acaba suponiendo la voluntad? Pues no un mero aspecto o modo del mundo alternativo a la representación, sino la esencia de esta última. La realidad íntima del mundo. Fundamento de todo objeto (manifestación, experiencia), pero fundamento no objetivado, no afectado por el principio de razón, no causal. Lo que se quiere subrayar es cómo Schopenhauer llega a ello partiendo de la evidencia, para él irrevocable, de la distinción-eje categorial de la Modernidad: la tensión sujeto-objeto. Más allá, desde experiencias privadas de los cuerpos singulares de sujetos de conocimiento.

2

Como ya he apuntado, la primera aproximación a la voluntad se lleva a cabo en §5 y §6.

¹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, F.C.E., 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo. De aquí en adelante, ya que las citas serán en su mayoría de este libro, sólo usaré las notas al pie para referirme a otras obras. Las citas a *El Mundo...* irán explicitadas indicando exclusivamente el parágrafo y las páginas (ejemplo: §2, 87).

² Las citas más extensas disponen de una numeración que hará más sencilla la tarea de referirse a ellas. Ésta sería l.a, primer apartado, cita a).

(a).- ¿Acaso es este mundo, del que soy consciente sólo una vez y ciertamente sólo como representación, justamente como mi propio cuerpo, del cual soy doblemente consciente, por un lado como representación y por el otro como voluntad? (§5, 101).

Según Schopenhauer, la conciencia se resiste a concebir que la representación agote lo que el mundo (o la realidad) es. De hecho, la representación sólo versa acerca del *por qué* del mundo, de las causas que conforman estados de cosas específicos. A lo que el mundo *sea* ha de accederse de otro modo. Se advierte al lector que esta «resistencia ha de verse provisionalmente reprimida y apaciguada» (101) para que, tras la explicación de la representación, pueda la voluntad ser desvelada. Confiere a esta resistencia el estatuto de hecho, que además resulta más patente si es el cuerpo lo que hay que considerar como mero objeto. ¿Por qué? Porque todos sentimos o intuimos la cosa en sí de manera inmediata al revelárenos ésta en nuestra corporalidad. ¿Cómo se explica esto? «Sólo el curso de nuestra indagación hace necesaria esta abstracción» (101). Afanémonos entonces en la indagación.

3

El libro segundo arranca con una preocupación que podría ser crucial para juzgar cómo Schopenhauer piensa la voluntad ¿Cuál es el genuino significado de la representación? No es posible sugerir que los objetos no disponen de significado, pues ocurre de hecho que «nos interpelan directamente, son comprendidos y suscitan un interés que cautiva todo nuestro ser» (§17, 183). Las cosas, según Schopenhauer, resultan ser signos de algo otro de ellas. Y significan en tanto que nos hacen saber de ese algo distinto.

Schopenhauer acude a las matemáticas, la ciencia natural y la filosofía con el fin de rastrear en qué consiste aquel *significado*, mediante el cual pretende referirse a la *esencia íntima de los fenómenos y fuerza de la naturaleza* (185). Las matemáticas y la ciencia natural no han dado respuestas satisfactorias; están adecuadas a la representación. Este *estar orientado* de las cosas no se concierta en el ámbito en que se manifiestan; esto es, la mera representación. ¿Qué hay que decir de la filosofía? Según Schopenhauer, «la disposición filosófica consiste propiamente en ser capaz también de asombrarse por lo habitual y lo cotidiano, lo cual le hace convertir en problema suyo lo universal del fenómeno»³. Es constitutivo del hombre asombrarse de la significatividad otorgada al fenómeno en el seno del sentimiento de la existencia ante la muerte. No es este el lugar de preguntarse por el “contexto de descubrimiento” de la filosofía o de discutir sobre su antropomorfismo. Lo que sí conviene señalar es que el autor mantiene que el problema del sentido de la representación es característicamente filosófico. Como respuesta al mismo, un importante grueso de la tradición (exceptuando el escepticismo y el idealismo) ha sostenido que hay un «*objeto* que subyace como fundamento a la *representación*». Pero esto es una agresión a la forma general del mundo como representación: todo objeto es objeto para un sujeto. Ese *objeto* debe ser algo radicalmente distinto del objeto entendido como representación. Es decir, no puede ser objeto. Por lo tanto, la filosofía tampoco presenta una solución conveniente, pues trata en todo caso con conceptos, que no son sino representaciones abstractas. A falta de pioneros, Schopenhauer emprende.

³ A. Schopenhauer. Capítulo 17 de los Complementos a *El mundo como voluntad y representación* (Volumen II), Madrid, F.C.E., 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo, p.158. No es de extrañar que Schopenhauer acuda a Aristóteles para abordar el asunto del asombro del hombre ante lo que hay.

(a).- Queremos averiguar el significado de estas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría que pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces (§17, 187).

¿Está la verdad de un hecho sujeta a las consecuencias que ocasiona? No puede afirmarse rotundamente, pero con las palabras anteriores, Schopenhauer parece suponer que, en cualquier caso, sería poco deseable que el mundo se extinguiese en representaciones. Pues, al fin y al cabo, también los sueños son representaciones que sólo se distinguen de aquellas que tienen una fuente exterior, en el momento en que uno despierta (§5, 99). Si viviéramos sumidos en la falta de un “algo más” de la representación, no le prestaríamos atención. Pero quizás esto sea sobrentender al autor. Es posible que Schopenhauer estuviera señalando que de hecho ocurre que prestamos atención. Negar que el mundo como representación sea algo más sería pasar por alto un hecho. En cualquier caso, la discusión en las fronteras entre los dominios de la moral y la verdad, transige, en sí misma, un serio problema filosófico.

4

Recapitulemos. Hasta ahora Schopenhauer nos ha dispuesto de tres razones para desestimar la exclusividad ontológica del mundo como representación. La primera es que nos resistimos a concebir que lo real se reduzca a representación. La primera se explica por la segunda, que consiste en que de hecho comprendemos en el fenómeno, algo distinto de él que conformaría su realidad. De aquí que nos *resistamos*. Y tercera, que no sería bueno, o conveniente, o valioso, que el mundo sólo fuera representación. (O, alternativamente, que sucede que prestamos atención al mundo. Si no divisáramos ese significado ulterior de la representación, el mundo pasaría ante nosotros sin que nos cuidásemos de él).

A partir de §18, Schopenhauer modifica su estrategia. No continúa tratando los fenómenos o la representación en general, sino que se aferra a lo que en §5 estimó la resistencia más fuerte a considerar que el mundo se reduce a representación. Esto es, notifica que el investigador de la voluntad es un individuo poseedor de un cuerpo. Y el cuerpo es una peculiar representación para el sujeto cognoscente: sus afecciones conforman el inicio de la intuición del mundo por parte del entendimiento.

El sujeto cognoscente reconoce en su cuerpo movimientos y acciones equiparables a los cambios relativos a las representaciones externas. Estos movimientos «le resultarían igual de extraños e incomprensibles, si su significado no le fuera descifrado de un modo totalmente distinto (188)».

(a).- [A]l sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Esta palabra, y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos (§18, 188).

El sujeto es individuo por su identidad con el cuerpo a partir del cual conoce. Cuerpo al que accede de dos modos distintos: como una representación más: objeto entre objetos, sometido al principio de razón; pero también como «aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad* (188)». ¿Qué es la voluntad? Schopenhauer evita una definición directa. El movimiento corporal es la objetivación de la voluntad, el objeto representacional. Acto volitivo y acción corporal son la misma cosa. «Tan sólo en la reflexión se diferencian el querer y el hacer; en la realidad son una sola cosa (189)» La acción del cuerpo es colocada por la intuición para el entendimiento, mientras que el acto de la voluntad se da de modo inmediato. Esto abarca movimientos motivados e involuntarios. Cualquier acto de la voluntad es, en el sentido más estricto, *inmediata* acción corporal. Las decisiones no llevadas a cabo, los propósitos, el querer en el futuro; no es voluntad genuina. Sólo lo ejecutado es considerado volitivo. Por ende, toda influencia que provoca un cambio corporal es afección de la voluntad. Lo doloroso y lo placentero de la corporalidad es lo que ‘repugna’ y lo que se adecua a la voluntad respectivamente.

¿Puede decirse que conocemos la voluntad? Schopenhauer sostiene que sí es conocimiento, pues se presenta en la conciencia. Pero es un conocimiento con unas características peculiares: es inmediato a partir del cuerpo, ocurre en actos individuales y por tanto en el tiempo. Es un conocimiento cuya verdad es «la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con algo que no es representación, sino radicalmente distinto: la voluntad (191)». En §29- §33 del tratado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*⁴ se ofrece una taxonomía de los tipos de verdad, a saber, lógica, empírica, trascendental y metalógica. El conocimiento de la voluntad es enteramente peculiar, rebasa la taxonomía, pues ésta, o atiende a la referencia de una representación abstracta a otra representación, o a la forma general de la representación intuitiva o abstracta.

Resulta asombrosa la tensión obtenida de la relación entre las restricciones introducidas en la primera parte del libro, en las que se presenta el mundo como representación, y estas nuevas consideraciones. El paso crítico consiste en asumir que todo objeto es objeto para un sujeto, que lo cognoscible es lo que hay y que es necesariamente representación. Asumiendo posteriormente que pueden superarse los límites de las condiciones del conocimiento. En lo que sigue, se observará cómo Schopenhauer remienda esta dificultad.

5

Schopenhauer ha enfocado la atención en el modo de acceso a la inteligibilidad de la voluntad. Ha reconducido al lector desorientado y le ha pedido que gire el cuello hacia donde él deseaba. ¿Qué es *eso* que acompañaba a tu movimiento (de cabeza, para el caso), llevándolo a cabo sin ser *él mismo* movimiento? *Eso* es la voluntad. Así, hipotéticamente, Schopenhauer. Hay que percatarse de que originalmente, él se refería al significado o verdadera realidad de los fenómenos o representaciones en general, no exclusivamente a estos fenómenos que se han caracterizado de internos o privados (por darse en la inconmensurable individualidad de cada cuerpo de sujeto cognoscente; en cada hombre). Schopenhauer no se ha olvidado.

⁴ A. Schopenhauer. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de Leopoldo Palacios, pp. 158-164.

(a).- [E]l auténtico sentido de la pregunta sobre la realidad del mundo externo es si los objetos conocidos por el individuo sólo como representación son, sin embargo, como su propio cuerpo, manifestaciones de una voluntad; negar esto es el parecer del *egoísmo teórico*, el cual toma por fantasmas todos los fenómenos salvo su propio cuerpo [...] El egoísmo teórico nunca es rebatible mediante pruebas, si bien en la filosofía no ha sido utilizado formalmente sino como un sofisma escéptico, esto es, como una ilusión. En cambio, como convicción sería únicamente puede hallarse en los manicomios y, por lo tanto, frente a ella no se precisa tanto una prueba como un tratamiento (§19, 192-193, sin cursiva en el original).

La posición es más arriesgada y la crítica es más mordaz de lo que parecen. En el texto, ya opera con la conciencia inmediata de la voluntad como si fuera un asunto asegurado, indubitable (y no como una hipótesis). Lo que Schopenhauer pretende conseguir es que sus lectores asuman que, análogamente a como han considerado con su cuerpo, han de concebir la *realidad exterior* de fenómenos no privados, como esencialmente voluntad⁵. ¿Por qué comprometerse con la analogía entre representaciones? Los primeros tientos no se presentan contundentes.

(b).- Nuestro conocimiento invariablemente vinculado a la individualidad y a la limitación implícita en ella, comporta necesariamente que cada cual pueda *ser* sólo uno, pero en cambio pueda *conocer* todo lo demás, siendo esta limitación la que genera la necesidad de la filosofía (193).

Parece que ser sólo uno y poder conocer todo lo demás, no es una razón para abandonar el *egoísmo teórico*.

(c).- [D]ejaremos de tenerlo en cuenta [al egoísmo teórico] considerándolo únicamente como el último baluarte al escepticismo, que siempre es polémico [...] [C]ontemplamos el argumento escéptico del egoísmo teórico expuesto aquí como una fortaleza fronteriza que fuera inexpugnable, pero cuya guarnición tampoco pudiese abandonarla, con lo cual cabe pasar por delante y dejarla atrás sin peligro (193, sin cursiva allí).

Es representativo que use los verbos conjugados en primera persona del plural: el “nosotros”. Lo que Schopenhauer propone es lo siguiente: ya que ocurre que tenemos esta experiencia con nuestro cuerpo, carece de sentido no hacerla extensiva a todo lo demás. Así se explica aquella esencia que tanto anhela el individuo en la representación. ¡Un poco de luz sobre esto! ¿Qué individuo?; «¿Y cómo puedo generalizar ese *único* caso tan irresponsablemente?»⁶.

⁵ Un análisis desde las contemporáneas teorías de la argumentación y la lógica informal, sería adecuado para evaluar el carácter y validez, no sólo de la analogía propuesta en la cita 5.a, sino también la posterior 5.c –que sería considerada como palpando la falacia- y a 5.d. Reconstrucciones de las citas 2.a, 3.a, 4.a, (recapituladas al comienzo de 4), así como 6.a, 6.b y otros fragmentos entretejidos en el texto, serían susceptibles de la consideración de este tipo de análisis.

⁶ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas.*, §293, pág.245. Schopenhauer acaba de abrir todas nuestras cajas, hemos comprobado que cada escarabajo era de una misma familia, y aparentemente, hemos abierto las cajas de las cosas. Nos habían mentido las cosas; también ellas tienen cajas. Y dentro de ellas, escarabajos. Estos escarabajos

Schopenhauer confiesa que los fenómenos no tienen motivos ni conciencia. Entonces, ¿tiene sentido la analogía? Schopenhauer sabe de lo problemático de su consideración. Sin embargo, propone que es la *única hipótesis explicativa* de dos hechos cruciales: nuestro acceso al cuerpo como representación, pero también como voluntad; y nuestro *recelo* a confiar en que el mundo *exterior* se reduce a representación.

(d).- *Si queremos* atribuir al mundo corpóreo, que sólo se halla inmediatamente en nuestra representación, la mayor realidad que nos es conocida, hemos de conferirle la realidad que para cada cual tiene su propio cuerpo, pues ello es la más real para cada uno de nosotros (193, sin cursivas en el original) [...] *Si el mundo corpóreo debe ser* algo más que nuestra mera representación, entonces hemos de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hallamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad (194, sin cursivas en el original).

Ya es bien sabido, como posible interpretación, que para Schopenhauer lo contrario conduce a una especie de desidia: si el mundo no es real, ¿por qué prestarle atención? Cuestión que llama a consideración, como se observará más adelante. *Si queremos* pensar que el fenómeno *tiene significado* (de hecho, se supone que nos negamos a no quererlo) «¿qué otro tipo de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo y de dónde cabe tomar los elementos que lo componen?». Estos argumentos se repiten más delante, en las páginas 196 y 197.

6

Recapitemos de nuevo. Schopenhauer, tras considerar que percibimos⁷ una insultante precariedad ontológica si reducimos el mundo a representación, atiende al sujeto cognoscente individual. Lo que percibimos *de* nuestro cuerpo, que no es representación, sino aquello bajo lo cual cae el peso de la realidad de la misma; es voluntad. A continuación, le ha insuflado significado al término y ha apuntado que en lo que se refiere al mundo de la representación en general, también la voluntad es responsable de la esencia. Pero acaba diciendo en §19 que todo lo expuesto hasta ahora es provisional. ¿Son estas páginas *ya leídas* un desconcierto ridículo y fútil? No para el propósito que aquí se persigue. A estas alturas, el lector primerizo de *El mundo como voluntad y representación* está de sobra seducido y dispuesto a encontrar el sentido de la verdadera realidad de la representación.

¿Qué se propone Schopenhauer a partir de §20? Pues lo que parece oportuno: investigar las características del mundo como voluntad. Para ello ha de volver, primeramente, a la voluntad asociada al cuerpo individual del sujeto cognoscente, con el fin de modificar su sentido. Sorprendentemente, «la esencia de mi querer no puede ser explicada mediante los motivos». Parece que resultaba adecuado ensamblar la voluntad a los motivos y la decisión (se ha apuntado antes que había que prestar atención a esto) si el ámbito de uso de *voluntad* es el individuo. Sin embargo, los motivos «determinan lo que yo quiero en *este* tiempo, en

son ahora hechos *inter-objetivos*. Más bien, esencia de todo objeto, radicalmente distinta de él. Pero cognoscible, o al menos accesible por la investigación del discurso.

⁷ En otros fragmentos, Schopenhauer señala que ésta es la actitud propiamente filosófica.

*este lugar, y bajo estas circunstancias (195)». La 'ley de motivación' pertenece al ámbito de la representación; no puede pertenecer a la voluntad. Aquí empieza un proceso a través del cual Schopenhauer se retracta de lo anterior, manteniendo, sin embargo, con total naturalidad, las consecuencias a las que le había conducido lo desdicho. Por fin, se indica con qué clase de conocimiento (que no pasa por ser sino conocimiento, y *en concreto*) entramos en esta voluntad.*

(a).- Merced a estas consideraciones se vuelve abstracto, o sea, claro y seguro, *el conocimiento que cada cual posee inmediatamente en concreto*, esto es, *como sentimiento*, a saber, que la cosa en sí de su propio fenómeno, el cual se le presenta como representación tanto mediante sus acciones cuanto mediante el sustrato estable de éstas (su cuerpo) en *su* voluntad, la cual constituye lo más inmediato de su conciencia (§21, 198, sin cursivas allí).

(b).- [Q]uien conmigo haya cobrado esta convicción verá cómo se convierte por sí misma en la clave para conocer la esencia más íntima del conjunto de la naturaleza, al transferirse ahora también a cualquier fenómeno que no le sea dado, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato junto al mediato, sino simplemente en este último de una manera parcial tan sólo como representación (198).

¿Qué es, de una vez por todas, la voluntad? La voluntad es aquello que Kant no clarificó respecto de la cosa en sí. Burdamente, pero manteniendo la coherencia: *la verdadera cosa en sí*. «[Q]ueremos mantener la expresión kantiana como fórmula consagrada (199)». «[E]spero haber podido generar el convencimiento de que aquello que se denomina *cosa en sí* dentro de la filosofía kantiana [...], si llegamos a ella por este otro camino que nosotros hemos seguido, no sea nada más que la voluntad (§31, 260)».

7

La cosa en sí no puede ser objeto. Objeto es, justamente, su manifestación. Y toda manifestación, se presenta a un sujeto. El sujeto se la re-presenta en su conocimiento. Lo que hay es manifestación. ¿Cómo se concilian estas dos estrictas distinciones, una gnoseológica, otra ontológica? Si lo conocido se restringe a lo representado, ¿cómo podemos percibir, aunque sea sentimentalmente, la voluntad como cosa en sí?

(a).- Si pese a todo debiera pensarse objetivamente [la cosa en sí], tendría que tomar prestado el nombre y el concepto de un objeto, de algo dado objetivamente de alguna manera, por consiguiente, de uno de los fenómenos; pero este, para servir de esclarecimiento, no podría ser sino el más perfecto entre todos sus fenómenos[...]: la *voluntad* del hombre. [...] La palabra *voluntad*, que como una palabra mágica debe desvelarnos la esencia íntima de aquella cosa en la naturaleza, no es en modo alguno una dimensión desconocida, algo alcanzado mediante silogismos, sino algo conocido inmediatamente y que nos es muy familiar, de suerte que sabemos y comprendemos lo que la voluntad es mejor que cualquier otra cosa, sea la que fuere (§22, 199-200).

La voluntad con la que se había estado tratando es otra representación: *la más perfecta de las objetivaciones de la auténtica voluntad*. Esto es, cuando menos, confuso. Y sobre ello ha de enfilarse este discurso. La voluntad concreta es cognoscible porque es representación; lo que el individuo intuye inmediatamente como correlato en un sentido, como mismidad de dicha representación en otro; es la Voluntad⁸. Aceptando todo lo anterior, la manifestación más cercana a la cosa en sí nos ayuda a acercarnos a la Voluntad, aquel significado al que se apuntaba en las primeras citas; supuesto querer constitutivo y esencial de toda representación. Su vínculo con la voluntad concreta lleva al lector a transferir ciertos aspectos gnoseológicos y referentes a las motivaciones, y el carácter; a la representación de fenómenos externos. El mismo Schopenhauer ha sido consciente de esto.

(b).- Hasta ahora sólo se ha tomado por fenómeno de la voluntad aquellos cambios que no tienen como fundamento sino un motivo [...] La representación como motivo no es una condición necesaria y esencial de la actividad de la voluntad (§23, 202-203).

Las dificultades más interesantes no surgen sino de ajustar la caracterización de la Voluntad que Schopenhauer propone a partir de estas páginas del Libro Segundo, con lo expuesto hasta ahora.

8

La Voluntad es libre (es *sinrazón*) en el sentido de no caer bajo el 'principio de individuación' (espacio, tiempo, causalidad); esto es, no pertenecer a lo regido por el principio de razón: la representación.

(a).- [C]omo en la autoconciencia [del hombre] *se reconoce inmediatamente y en sí a la voluntad*, entonces también reside en esta conciencia la conciencia de la libertad. Ahora bien, se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí, sino un fenómeno de la voluntad, determinado ya en cuanto tal e inmerso en la forma del fenómeno, el principio de razón. A ello se debe el curioso hecho de que cada cual se tenga a priori por enteramente libre también en sus acciones individuales [...]. Sólo a posteriori, a través de la experiencia, descubre con asombro que no es libre, sino que se halla sometido a la necesidad, de suerte que no modifica su hacer pese a todos los designios y reflexiones, y desde el comienzo hasta el final de su vida ha de hacer efectivo un carácter idéntico con el cual él mismo está disconforme, teniendo, por decirlo así que interpretar el papel recibido (§23, 202, sin cursiva allí).

Los motivos están siempre sometidos a necesidad, aunque son los responsables de acercarnos a la voluntad al crear en nosotros un espejismo de libertad. Hay representaciones de la voluntad «ciega» (203), movidas por *estímulos* en lugar de *motivos*. Ocurre algo más que no conviene pasar por alto. Si el hombre se comprende libre es porque «*reconoce*

⁸ Es cabal comenzar a diferenciar claramente entre la Voluntad: versión de la cosa en sí, entendida como ser de lo que hay; y la concreta voluntad humana (repecho de la representación). Para ello, este acuerdo mayúsculas-minúsculas.

inmediatamente y en sí a la voluntad». Esa Voluntad es la cosa en sí, lo que es *libre*, y no aquella primera objetivación. Esta libertad es ausencia de fundamento (*Grundlosigkeit*) relativa a su privación de la forma de razón suficiente. La Voluntad es absurdo en tanto que carece de causalidad y finalidad⁹.

La Voluntad constituye una *unidad* en tanto que la diversidad de la representación se explícita y se funda, como ya se ha insistido, en el principio de razón (espacio, tiempo y causalidad). El principio de individuación no opera en el ámbito de la Voluntad, por ello es una; como no opera la necesidad (y por ello es libre). En la representación, la unidad es siempre inherente a la alteridad; un *estado de cosas* es siempre causa y consecuencia de otros; la unidad se constituye en esas relaciones. Análogamente, la Voluntad no puede ser derivada de un sistema de saber que pende de la forma de la representación. La Voluntad *no puede ser conocida*.

9

En §25, Schopenhauer comienza a estudiar la gradación de objetivaciones de la Voluntad. El desarrollo de tal investigación traba un conflicto en el seno mismo de *El mundo como voluntad y representación*. ¿Cuál es la objetivación más perfecta de la voluntad? El género humano, la voluntad concreta (carácter); ambas son ideas. A este asunto se viene refiriendo el texto desde su mismo comienzo, en la relación entre la Voluntad, las ideas y la dimensión corporal del hombre; aunque se ha comenzado a hacer explícito en 6. En los pasajes que siguen a 2.a (pertinazmente en 4) se narra la experiencia íntima en la que un acto de voluntad se funde con su representación y comprendemos ambas cuestiones como correlatos inmediatos. En 7.a se observa que Schopenhauer estatuye esta experiencia como *límite* en tanto que objetivación más cercana a la Voluntad que nos pone a las puertas de la misma con una intuición que conforma un tipo especialísimo de verdad. La representación correlato de esta intuición en el marco de la experiencia íntima de nuestra corporalidad, consiste en la representación de nuestra *voluntad*. Esta voluntad es interesada, tendencial, propensa siempre a un objeto; es siempre *voluntad de*. El acto volitivo se resuelve, por tanto, en una acción dirigida a un fin que puede ser reconstruido en relación con los motivos.

Sin embargo, en el despliegue del Libro Tercero, son las ideas las que están caracterizadas como las objetivaciones más privilegiadas, emplazándose en un recinto bisagra que no está sometido al principio de razón y por lo tanto, no es estrictamente representación¹⁰. Pero tampoco Voluntad. La metafísica de lo Bello detalla cómo el sujeto se deslinda de su individualidad para sumirse en la contemplación de las ideas, objetivaciones directas, verdaderos soportales de la Voluntad. Las ideas constituyen ya un mirar desinteresado (no tendencial, no orientado a un contenido) del propio desinterés inherente a la Voluntad. Más allá, tras la fenomenología de la vida ética relatada en el Libro Cuarto, la moral de la renuncia comporta una conciencia clara de la Voluntad y una negación del interés. No hay nada de contradictorio en la retórica schopenhauariana, sino una corrección argumental

9 Puede encontrarse una buena aclaración de estas nociones en el trabajo de C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*; Valencia, Pre-textos, 2005. Traducción de Rafael del Hierro Oliva, pp. 93-117.

10 En realidad, Schopenhauer comienza tratando como representación a todo aquello que está sometido al principio de razón. Las ideas son representaciones, pero universales, de ahí que no estén sometidas a dicho principio. Por ello, la definición de su estatuto ontológico es más compleja.

llamativa. Lo que primeramente convence al lector es un postizo bien vinculado a una experiencia característicamente interesada. Lo que resulta ser límite real entre la Voluntad y la representación lleva consigo el abandono del interés.

10

Las estrategias de acreditación o justificación del mundo como voluntad desaparecen gradualmente a partir de §24. Hacia ese punto, en la mitad del Libro Segundo, Schopenhauer comienza a centrarse en aspectos de la voluntad. Resultaría atractivo un estudio en el que, análogamente a este texto, se manifestase la ruta de acreditación de ese otro gozne límite: el de las ideas. Pero esto aquí no tiene cabida. Este discurso, por su propósito, se queda entonces sin *discurso* del que decir algo.

BIBLIOGRAFÍA

- HAMLIN, D. W. *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York, Oxford University Press, 1983.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- RÁBADE, S. *El conocer humano I. Obras I*. Madrid, Trotta y Xunta de Galicia, 2003
- ROSSET, C. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia, Pre-textos, 2005. Traducción de Rafael del Hierro Oliva.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación* (II Volúmenes). Madrid-Barcelona, F.C.E. y Círculo de Lectores, 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de Leopoldo Palacios.
- Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1987. Traducción de Miguel de Unamuno.
- Sobre Escritura y Estilo*. Castellón, Ellago Ediciones, 2002. Traducción de Eva Fructuoso.
- Manuscritos Berlineses*. Valencia, Pre-textos, 1996. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Espuela de Plata, 2004. Traducción de Fco. Ayala.

