

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIASTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICAS Y
TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

De Kant a Schopenhauer: el nouméno como voluntad en cuanto theléma

Por

SAYONARA NADIEZHDA FLORES SIERRA

Director: Mg. RUTH GORDILLO

QUITO, 2013

*A Ariel,
quien me revela cada día
lo más íntimo del ser y el no ser.*

A la Escuela de Filosofía de la PUCE por los conocimientos aprendidos y las vivencias compartidas en el transcurso de mi formación universitaria. A mi maestra Ruth Gordillo por su acertado acompañamiento en el desarrollo de esta disertación. Y a mi madre.
Gracias.

CONTENIDO

RESUMEN	vi
INTRODUCCIÓN	1
CÁPITULO PRIMERO.....	3
EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO.....	3
1.1. EL APRIORISMO EN KANT.....	4
1.1.1. CONOCIMIENTOS A PRIORI.....	4
1.1.2. LOS JUICIOS	5
1.2. FENOMENALISMO KANTIANO O IDEALISMO TRASCENDENTAL	7
1.2.1. ESTÉTICA TRASCENDENTAL.....	7
1.2.2. LÓGICA TRASCENDENTAL	11
1.3. EL PROBLEMA DEL FENÓMENO Y EL NÓUMENO.....	16
CAPÍTULO SEGUNDO.....	19
LAS DOS CARAS DEL MUNDO SCHOPENHAUERIANO	19
2.1. LA GNOSEOLOGÍA DE SCHOPENHAUER, UN LEGADO KANTIANO	19
2.2. LA CAUSALIDAD Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE	21
2.3. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.....	23
2.3.1. LA DISTINCIÓN HUMANA: REPRESENTACIÓN ABSTRACTA Y LA INTUICIÓN DEL CUERPO.....	24
2.3.2. LA ILUSIÓN DE LA REPRESENTACIÓN.....	26
2.4. EL MUNDO COMO VOLUNTAD	28
2.5. EL CUERPO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.....	30
CAPÍTULO TERCERO.....	33
EL νοούμενον KANTIANO Y LA θέλημα SCHOPENHAUERIANA.....	33
3.1. ¿QUÉ Y CÓMO HA TOMADO SCHOPENHAUER DE KANT?	33

3.2. LA VOLUNTAD Y SUS NIVELES: KANT Y PLATÓN	37
3.2. LA VOLUNTAD COMO ΘΕΛΗΜΑ Y EL SUEÑO DE LA VIDA.....	38
3.3. VIVIR DESDE EL DOLOR: CONSECUENCIAS DE LA VOLUNTAD Y PESIMISMO SCHOPENHAUERIANO.....	40
A MODO DE CONCLUSIÓN	44
BIBLIOGRAFÍA	6

RESUMEN

Un breve recorrido por la teoría epistemológica de Immanuel Kant, su estética y su lógica, ha de desembocar en un complejo y sumamente problemático concepto: el noumeno. Éste junto con su inseparable correlato, el fenómeno, sientan las bases teóricas para la metafísica ética de Arthur Schopenhauer, quien modifica la dualidad noumeno-fenómeno en el dualismo representación-voluntad. Bajo este nuevo sistema, el noumeno, **cosa en sí** desconocida para Kant, Schopenhauer identifica con la θέλημα: principio último e irreductible de toda la realidad fenoménica. Noumeno y θέλημα, cada una en respuesta a la propia obra de su autor, serán pues la cosa en sí contemplada desde diferentes gamas de matices, con una cercanía tan íntima como contradictoria.

INTRODUCCIÓN

Si se mira cualquier historia de la filosofía, se verá que la Voluntad¹ de Schopenhauer es identificada con la cosa en sí o nómeno kantiano, quizá con razón, pues él mismo lo anuncia recurrentemente a lo largo de su obra. La teoría schopenhaueriana parte de la dualidad kantiana fenómeno-nómeno. De la estética trascendental que explica el fenómeno toma casi todo, mientras que en lo referente al nómeno, lo profundiza, si se quiere, desde otra perspectiva, dándole el nombre de Voluntad.

Por tal razón, en el presente trabajo se realiza una exposición de lo concerniente a ambas teorías filosóficas, para poder efectuar una comparación de los conceptos nómeno y Voluntad, ambos unidos por la definición de cosa en sí, teniendo siempre en cuenta que se ha planteado una suerte de identidad entre dichos conceptos. En este sentido, se irán exponiendo estas teorías a modo de comparación siguiendo la línea de una hipótesis, que más que para ser o no respondida, funcionará como pauta de ayuda para comprender, no la cercanía, distancia, similitudes, igualdades y contradicciones entre estos dos conceptos, sino ellos mismo presentados uno junto al otro. Esta hipótesis se ha planteado tomando la distinción de términos referidos a la voluntad que Schopenhauer anota en sus escritos póstumos: θέλημα y Βούλησις. La hipótesis es la siguiente: el nómeno o “cosa en sí” incognoscible según Kant, en Schopenhauer se advierte como Voluntad, bajo esta reformulación, se expresa de manera más precisa en intrínseca un modo específico de la Voluntad: la **θέλημα**. Entendida esta última como la voluntad pulsional ciega e inconsciente propia del deseo.

En el presente trabajo, se abarca en primer lugar una exposición de la teoría epistemológica tratada en *La Crítica de la Razón Pura* de Kant, tomando en cuenta todo aquello que permita la comprensión de la dualidad nómeno-fenómeno y los fundamentos del idealismo trascendental.

¹ Es adecuado colocar con mayúscula el término Voluntad ya que éste es un concepto filosófico.

En segundo lugar se expondrá la teoría de Schopenhauer tratada en *El mundo como voluntad y representación*, en lo concerniente a su íntima relación con la doctrina de los elementos kantiana, además de todo de lo que de ella desemboca. Esto con el fin de llegar a la comprensión de la Voluntad, para posteriormente profundizar en ésta y encontrar en el análisis de sus características y consecuencias de los vestigios de la cosa en sí kantiana.

Cada momento de los señalados anteriormente, se verá expuesto en su propio capítulo. En el primero se trata todo aquello que incumbe al idealismo trascendental; En el segundo se establece la distinción schopenhaueriana del mundo como Voluntad y Representación; y en el tercero, se profundiza el concepto Voluntad. Finalmente, se establecen las conclusiones sobre del tema tratado.

CÁPITULO PRIMERO

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

El problema epistemológico de la relación sujeto objeto junto a sus dos grandes problemáticas alrededor se ha ido resolviendo considerablemente a lo largo de la historia de la filosofía en cuatro cardinales posturas epistemológicas: empirismos, racionalismos, realismos e idealismos. Opuestas entre ellas, tanto el empirismo como el racionalismo, así como el realismo y el idealismo, se presentan incompletas ante el ojo del criticismo, sin embargo, la reflexión gnoseológica ha presentado, de cada uno de estos dualismos, una teoría epistemológica a modo de síntesis. Para el primero, el apriorismo; para el segundo, el fenomenalismo; además de la síntesis del empirismo, racionalismo y criticismo que, realizada por Immanuel Kant, se ha consolidado como la síntesis por excelencia: El idealismo trascendental.

La reflexión epistemológica kantiana, que se encuentra contenida en la *Crítica de la razón pura*, se despliega a partir de la interrogante sobre la posibilidad cierta o falsa de estimar la metafísica como ciencia. Para esto, Kant examina la posibilidad de la razón como origen de un conocimiento totalmente independiente de la experiencia.

La *Crítica de la razón pura* se presenta como una labor propedéutica o, como dice también Kant, no como un *órganon*, sino como un canon de la facultad cognoscitiva. Un *canon* es un medio para ordenar los conocimientos. Un *órganon* es un medio de adquirirlos. De ahí el nombre de crítica que lleva el libro de Kant y de ahí también el que peste haya recalcado la utilidad negativa de su obra, que <<no servirá para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores>> (Kant, 2005: 17)

1.1. EL APRIORISMO EN KANT

Al igual que para el racionalismo, el idealismo trascendental de Kant propone el a priori como fundamental en el proceso cognoscitivo, sin embargo para éste los a priori no son contenidos dados en la conciencia, sino más bien formas de la intuición y el entendimiento. Estas formas se colman de contenido mediante la experiencia y la reflexión, la experiencia dota de contenido a las formas a priori que posee de la sensibilidad, y, la reflexión sobre este nuevo contenido de la intuición colma a su vez las formas a priori del entendimiento. La postulación de este apriorismo formal ubica al idealismo trascendental como una síntesis empírico-racionalista que anuncia la razón y la experiencia como fundamentos del conocimiento. Kant sitúa la posibilidad del conocimiento en la razón, pero lo inicia en la experiencia.

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan por la experiencia (...) Ninguno de [ellos] precede a la experiencia, y todos comienzan en ella. Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no proceden *de* ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo aplicamos por nuestra propia facultad de conocer, y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar estos dos elementos (Kant, 1984, Tomo I: 147).

1.1.1. CONOCIMIENTOS A PRIORI

Kant sitúa como primer punto a esclarecer, la interrogante sobre la existencia, no sólo de formas a priori, sino, también, de contenidos a priori, es decir conocimientos absolutamente independientes de toda experiencia e impresión sensible. La propuesta alrededor de esto es afirmativa: existe el conocimiento a priori, llamado por Kant como conocimiento puro. Este

conocimiento se halla en las ciencias puras tales como la matemática o la física², se puede presentar ya sea como conceptos o como juicios y su contenido posee principalmente un carácter de necesidad y universalidad.

El conocimiento a priori tiene carácter de universal y necesario. Cualquier concepto o juicio, a priori no son conocimientos derivados y poseen valor por sí mismos. Contrario a todo conocimiento a posteriori, no se trata de un conocimiento que basa su generalidad en inducciones y comparaciones, sino, más bien, que expresa leyes universales que no admiten excepciones y mediante las cuales se posibilita la deducción. Tanto la necesidad como la universalidad son características vinculadas y propias nada más que de un conocimiento puro a priori.

Si se quiere tomar un ejemplo de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas. Si se quiere otro tomando el uso común el entendimiento, puede mostrarse la proposición “todo cambio exige una causa”. En este último, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto, y la estricta generalidad de la regla (...) (Kant, 1984, Tomo I: 149).

1.1.2. LOS JUICIOS

La proposición bajo la cual se afirma o se niega, expresando de tal forma un conocimiento, puede formularse, según Kant, de dos maneras: ya sea que el predicado se encuentre contenido en el sujeto o ya sea que sea totalmente extraño a él. En el primer caso, el predicado, por estar incluido en el sujeto, se presenta como una forma explicativa de éste, no aportando nada nuevo al contenido del mismo. Esto último sucede ya que esta clase de juicios expresan principalmente una suerte de identidad entre sujeto y predicado, por lo cual la negación del último incurriría en la contradicción de la proposición misma³. Estos juicios son de tipo analítico y, son considerados por Kant como juicios que no expanden el conocimiento, sino que se limitan a descomponer lo ya conocido a modo de explicación.

² Esta interrogante será planteada al interior de la obra de Kant en dirección específica hacia la metafísica, dadas las intenciones finales de la *Crítica*. La cuestión es entonces específicamente si existe o no el conocimiento a priori en la metafísica.

³ Se ejemplifica esto con el siguiente ejemplo de juicio analítico: “El perro es un animal” puesto que hay una identidad entre sujeto y predicado, negar el segundo supone una contradicción en el contenido del juicio: “El perro *no* es un animal”.

La otra posibilidad es el juicio de orden sintético. En este tipo de juicios, contrariamente, el predicado no se presenta como una identidad del sujeto y, de tal manera, añade algo nuevo al contenido de éste. Lo que dice el predicado del sujeto en un juicio analítico, no pudo haber sido extraído de él a modo de deducción, lo que hace que el predicado se presente como una extensión al concepto del sujeto. Los juicios sintéticos, dado que no reflejan una forma de identidad, no están sujetos al principio de contradicción, lo que hace que su afirmación no sea en todos los casos necesaria. El juicio sintético es propio de la experiencia, lo que es lo mismo: todos los juicios formulados a posteriori son siempre sintéticos, nunca analíticos. Esto último debido a que

Sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito salir de mi propio concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia. (...) porque antes de dirigirme a la experiencia, tengo ya en mi concepto todas las condiciones del juicio; sólo me resta según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto y al mismo tiempo ser consciente de la necesidad del juicio (...) Al contrario, aunque yo no incluya el concepto [del sujeto] general el predicado (...) designa, sin embargo, aquel concepto un objeto de la experiencia por medio de una parte de la experiencia total, a la cual puedo aun añadir otra parte de la misma como perteneciente a ella (Kant, 1984, Tomo I: 155).

Aunque todos los juicios empíricos son sintéticos, existen, sin embargo juicios sintéticos a priori. En este tipo de juicio, el predicado añade contenido al concepto del sujeto y no necesita ser justificado por la experiencia pues posee necesidad y universalidad. A decir de Kant, es en los juicios sintéticos a priori donde *se funda todo el objetivo final del conocimiento especulativo a priori*. La cuestión fundamental para Kant será entonces ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Es decir, “¿qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que sin embargo, estima como unido a él?”⁴ (Kant, 1984, Tomo I: 156). Este *cómo* lo responderá Kant a lo largo su análisis epistemológico, y se responderá aquí en su exposición.

⁴ Esta es la pregunta de la que parte Kant al realizar su gnoseología, con el fin de esclarecer mediante el análisis del conocimiento humano la posibilidad de la metafísica como ciencia.

1.2. FENOMENALISMO KANTIANO O IDEALISMO TRASCENDENTAL

Kant distingue dos fuentes de conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento. Para éste, las dos se conjugan: la primera dota al conocimiento de fenómenos y la segunda de *pensamientos*. En cada una de estas fuentes se expresa tanto el origen racional como el empírico enlazados bajo una necesidad mutua al interior del proceso cognoscitivo. Las relaciones anteriores se esclarecen en el desarrollo mismo del estudio dedicado a cada una de las fuentes de conocimiento propuestas por Kant en su *Teoría Elemental Trascendental*, esto es: la *estética trascendental* en cuanto ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori y la *lógica trascendental* en cuanto ciencia de todos los principios del conocimiento puro.

1.2.1. ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Existen varios conceptos sobre los cuales se articula el estudio de los elementos a priori del conocimiento sensible, es decir la estética trascendental, de entre éstos, el concepto que aparece inmediatamente es el de *intuición*. Kant entiende por intuición la inmediata relación entre el conocimiento y el objeto, ésta puede ser externa o interna. La intuición se hace posible sólo si el objeto es dado al sujeto, es decir cuando el sujeto se ve afectado por éste. La capacidad de ser afectado –receptividad existente en la conciencia del sujeto que le permite a éste representar el objeto– se entiende como *sensibilidad*. Ésta última es la única capaz de generar intuiciones, *intuiciones sensibles*, las cuales se ubican como primer y necesario momento en la producción de todo pensamiento, pues es en éstas que el objeto es dado al sujeto. “(...) todo pensamiento debe referirse en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones, y por consiguiente a la sensibilidad; pues de otra manera ningún objeto puede sernos dado” (Kant, 1984, Tomo I: 172).

Kant distingue dos tipos de intuición, una empírica y otra pura. Al interior de la estética trascendental, se destaca la intuición empírica que es aquella que se da mediante la sensación. En esta intuición empírica, que se produce gracias al efecto que un objeto suscita en la facultad representativa del sujeto, dicho objeto se descubre como un **fenómeno**: el fenómeno es el objeto de la intuición empírica. En éste se advierte una materia y una forma. La primera hace referencia

a aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación y sólo es posible recibirla a posteriori, y la segunda, a lo que determina en éste el poder ser organizado en un complejo de relaciones cognitivas. La forma se halla de manera a priori, puesto que “aquello mediante lo cual las relaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación” (Kant, 1984, Tomo I: 173), por lo que se presenta independiente de ésta.

De tal suerte que existe una característica priori en la conciencia humana que hace posible una **intuición pura** permitiendo la percepción de una diversidad de fenómenos ordenados bajo ciertas relaciones. Esta forma pura de sensibilidad, Kant la reconoce como **representación pura**.

Así, cuando yo abstraigo de la representación de un cuerpo, lo que el entendimiento piensa, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etcétera, lo que pertenece a la sensación como impenetrabilidad, dureza, color, etc., réstame siempre algo de esta intuición empírica, que tiene a saber: extensión y figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, que tiene lugar *a priori* en el espíritu, como una forma pura de la sensibilidad aún sin objeto real de los sentidos o sensación (Kant, 1984, Tomo I: 173).

Kant presenta la *Estética Trascendental* como *la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad*. Bajo el marco de la sensibilidad – no en cuanto a intuición empírica sino a *intuición pura*, es decir libre de toda sensación, restando en ella tan sólo la forma a priori del fenómeno– se exponen los principios puros de la intuición sensible *Espacio* y *Tiempo* (Cfr., Kant, 1984, Tomo I: 174). Éstos, en tanto formas del entendimiento a priori, son condiciones no habitantes de los objetos sino presentes inherentemente a la conciencia del sujeto cognoscente.

1.2.1.1. ESPACIO

Cuatro son las características que en el Espacio se descubren en cuanto formas a priori de la sensibilidad que permiten a la conciencia la representación de fenómenos externos. En primer lugar se muestra la necesaria consideración del Espacio como una representación antecedente a toda experiencia, puesto que sólo de tal forma se posibilita el proceso de representación empírica de objetos que el sujeto comprende como distintos a él. Esto es, como segundo lugar, que la experiencia e intuición externa son posibles sólo si existe esta representación previa alojada a

priori en el sujeto. Expresándose esto en la imposibilidad de la conciencia de no intuir el Espacio: hay como pensar un Espacio vacío, mas no un Espacio inexistente. Es pertinente afirmar, entonces, que el Espacio es una condición de posibilidad para el fenómeno. En tercer lugar, el carácter de intuición a priori del Espacio hace de éste ser **uno**. “En efecto, no puede representarse más que un sólo Espacio, y cuando se habla de muchos, se entiende sólo en ellos las partes de un mismo y único Espacio” (Kant, 1984, Tomo I: 177). En último lugar, en tanto intuición a priori, el Espacio no debe ser entendido como un concepto, puesto que alberga en él una multiplicidad de representaciones que lo sobrepasan, cosa que no es posible que ocurra al hablar de conceptos.

En atención a lo anterior, no es acertado considerar al Espacio como una propiedad de los objetos, ya sea en sí mismos o en sus relaciones, puesto que éstos se presentan como externos y por tanto a posteriori. El Espacio, como ya se mencionó, es la condición necesaria para la representación de fenómenos exteriores. A esto último cabe agregar que es la **única** condición, y que no contiene tan sólo, en tanto intuición pura que permite la determinación de todos dichos fenómenos, las formas de los fenómenos, sino, además, los principios de sus relaciones.

Como condición a priori establecida en la conciencia humana, el Espacio se entiende en cuanto una propiedad subjetiva del proceso cognoscitivo. Esto consecuentemente indica que toda alusión a aquello existente en el espacio, es decir a fenómenos externos, se encuentra necesariamente atravesada bajo la mirada humana. El objeto *aparece* al hombre sólo en tanto éste posee la cualidad subjetiva previa llamada Espacio, sin la cual no podría representar nada externo. Asimismo esta cualidad, que es ya una representación, no sería posible si no es bajo el manto de la subjetividad, pues en la conciencia es donde mora antes que en ningún otro lugar.

1.2.1.2. TIEMPO

Así como el Espacio, el Tiempo se halla como una condición subjetiva existente en el entendimiento. Éste no se deriva de experiencia alguna, y por lo tanto, no puede considerarse un concepto empírico, sino más bien una representación a priori. El Tiempo se presenta como base necesaria de todas las intuiciones internas –al contrario del espacio– siendo así, que todos los

fenómenos encuentran su realidad en él. Cabe decir que los fenómenos dependen de Tiempo, pero no éste de ellos. “...estos pueden todos desaparecer; pero el Tiempo mismo (como condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido” (Kant, 1984, Tomo I: 183).

Tal como el Espacio, el Tiempo ni subsiste por sí mismo ni pertenece a los objetos en tanto cosa en sí, es decir abstraídas de toda subjetividad. Esto se comprende como el Tiempo que no puede tener realidad independiente de la existencia del objeto, así como no puede ser percibido a posteriori, que es lo que le implicaría estar determinado por la cosa plenamente objetiva. Si fuera este el caso, no cabría la posibilidad de que la intuición interna sea representada antes que el objeto, que es lo que precisamente acontece gracias al a priori del Tiempo.

El Tiempo, por ser forma del sentido interno, no determina de forma alguna los fenómenos externos, sin embargo, aunque no en todos los casos determinante, es condición formal a priori para todos los fenómenos. Caso contrario sucede con el Espacio que sólo lo es para los fenómenos exteriores. Distintamente, dado que toda representación, sea su objeto exterior o no, “pertenecen, sin embargo, por sí mismas, como determinaciones del espíritu, a un estado interno, y puesto que este estado, bajo la condición formal de la intuición interna, pertenece al tiempo” (Kant, 1984, Tomo I: 186), el Tiempo es una condición a priori que posibilita todos los fenómenos en general, los internos inmediatamente y los externos mediatamente.

Si puedo decir a priori: todos los fenómenos exteriores están en el Espacio y son determinados a priori según las relaciones del Espacio, puedo afirmar también en un sentido amplio y partiendo del principio del sentido interno: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el Tiempo, y están necesariamente sujetos a las relaciones del Tiempo (Kant, 1984, Tomo I: 186).

1.2.1.3 EL SENTIDO TRASCENDENTE DE LA ESTÉTICA KANTIANA

El carácter de *trascendente* que otorga Kant a estas dos representaciones reside, no en sí mismas, sino en el aspecto a apriorístico de ambas que permite que de ellas se deriven diferentes conocimientos sintéticos, junto a certezas apodícticas y axiomas. Es trascendental en éstas “(...)

el conocimiento del origen no empírico de esas representaciones y de la manera como pueden referirse a priori a objetos de la experiencia” (Kant, 1984, Tomo I: 206). Estas dos formas de toda intuición sensible hacen posible los juicios sintéticos a priori, son condiciones de posibilidad para los fenómenos y, de hecho, para la experiencia misma. Espacio y tiempo necesariamente se consolidan como una condición de la conciencia, son puramente subjetivos y trascendentes (en sentido kantiano) por tanto expresan, no el conocimiento de los objetos, sino el modo de conocerlos en cuanto posibilidad determinada a priori.

El concepto de trascendental sugiere que ninguna percepción tiempo-espacial es una cosa en sí, sino más bien que las cosas en sí son desconocidas y que lo percibido son representaciones tanto internas como externas. Asimismo ni el Tiempo ni el Espacio son cosas en sí, ni tampoco son inherentes a éstas; es decir no poseen realidad absoluta, ni les pertenecen a las cosas, ya sea como condición o cualidad. La idealidad trascendental de los a priori estéticos consiste en que “si se abstraen las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no [son] absolutamente nada, no pudiendo ser contado[s] tampoco entre las cosas en sí mismas (...) ni como subsistiendo en ellas, ni como inherentes a ellas” (Kant, 1984, Tomo I: 186).

Por lo anterior es posible afirmar que toda intuición no es más que la representación de un fenómeno; y que es imposible percibir las cosas en sí mismas, así como sus relaciones. Lo que es percibido es el fenómeno, el cual no existe en sí mismo independiente de la conciencia, pues se constituye como representación espacio temporal, y Tiempo y Espacio tampoco poseen realidad absoluta sino al interior del sujeto. La naturaleza de las cosas en sí es, entonces, desconocida ante el intelecto humano, pues ésta queda al margen de toda sensibilidad, que es la que ofrece al hombre todas sus percepciones e intuiciones. “El más perfecto conocimiento de los fenómenos es lo único que nos es dado alcanzar, jamás no proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos” (Kant, 1984, Tomo I: 192).

1.2.2. LÓGICA TRASCENDENTAL

Para Kant, el conocimiento parte de dos fuentes. Una de ellas, la Estética, tiene que ver con la capacidad receptiva de la conciencia, que permite recibir representaciones, dando como resultado

la posibilidad del conocimiento fenoménico: capacidad sensible. La otra consiste en la facultad misma de conocer objetos en base a sus representaciones, es decir, la habilidad de construir conceptos: facultad intelectual. Mediante la intuición estética los objetos se muestran, mas es posible pensarlos sólo gracias a conceptos lógicos (Lógica). El acto cognoscitivo necesita, para consumarse, de estas dos fuentes ya que **no existe conocimiento por concepto sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos**. Será, pues, la Lógica la ciencia que estudia todos los principios del entendimiento.

La Lógica general descompone, pues, en sus elementos toda la obra formal del entendimiento y de la razón, y los presenta como principios de toda apreciación lógica de nuestro conocimiento (...) no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento, condiciones que (...) son por completo indiferentes a los objetos (...) (Kant, 1984, Tomo I: 208).

La lógica general se ocupa de la forma del conocimiento. Hace abstracción de todo contenido, es decir de toda relación entre contenido y objeto, considerando sólo las cualidades formales del pensamiento en general. La Lógica trascendental, por su parte, posee además de la pura forma, un contenido suministrado por la Estética trascendental, mediante el cual puede formular conceptos mediante las síntesis y ordenamiento de todas las representaciones de la intuición pura.

Estas características de la Lógica hacen posible su división en dos partes: analítica trascendental y dialéctica trascendental. La primera entendida como una Lógica de la verdad, la cual versa sobre los elementos obtenidos del conocimiento puro del entendimiento (analítica de conceptos) y los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado (analítica de recursos). La Analítica descompone todo conocimiento a priori referente a conceptos puros, propiamente del entendimiento y examina las condiciones que hacen posible pensar un objeto. La segunda que entiende a la Lógica como un *organon* de ayuda para comprender el funcionamiento y estructura de la razón, además de presentarse como una crítica del entendimiento y de la razón en su uso hiperfísico.

1.2.2.1. ANALÍTICA TRASCENDENTAL, DE LOS CONCEPTOS

Esta Analítica, más que ser un análisis de conceptos o una descomposición de los mismos, es un análisis y descomposición de la facultad intelectual, en tanto origen y posibilidad del concepto puro a priori. El Entendimiento y el Juicio encuentran en la analítica de la Lógica el canon para su empleo, el cual versa sobre el valor de verdad.

Siendo que existen dos formas de generar conocimiento, la estética y la lógica, se afirma, entonces, que se conoce por intuiciones o por conceptos (en relación de codependencia). El conocimiento por conceptos, dice Kant, es un conocimiento conceptual discursivo apoyado en funciones. El concepto, en sentido general, surge de la acción espontánea del pensamiento de unificar y ordenar diversas representaciones bajo un *algo* común. Los conceptos representan la facultad de juzgar que posee el entendimiento, es decir éste mediante aquellos juzga: hace una representación intelectual de las representaciones intuitivas.

Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar, ya que es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren, a su vez, a alguna representación de un objeto todavía desconocido (...) sólo es concepto en medida en que comprende en sí otras representaciones por medio de las cuales puede hacer referencia a objetos. (Kant, 2005: 109)

Mientras el análisis, propio de la lógica general, deriva de varias representaciones un sólo concepto, la síntesis, propia de la Lógica trascendental, al contrario, llega a conceptos no de las representaciones mismas sino de la *síntesis pura* de éstas. La intuición pura proporciona a la conciencia una multiplicidad diversa de representaciones, de las cuales posteriormente la imaginación realiza una síntesis que se encuentra fundamentada en conceptos o categorías que el entendimiento concibe de forma a priori, es decir que son puros. Sólo la conjugación de estos tres momentos o factores posibilita al sujeto la aprehensión del objeto. Las categorías aparecen como el elemento angular de síntesis propia de la Lógica trascendental, la cual implica la reunión de las diferentes representaciones puras otorgadas por la intuición bajo un único conocimiento. Esta síntesis se da forma apriorística y en este sentido las categorías son formas puras que el

entendimiento posee, y, así como el Tiempo y el Espacio posibilitan el fenómeno, éstas posibilitan la comprensión del mismo.

(...) Kant establece la necesidad de que las categorías sean consideradas como las reglas que unifican o sintetizan la diversidad dada en el espacio y el tiempo. El principio supremo de tal unificación en la autoconciencia, lo que llama Kant la percepción, es decir, el acto por el que el sujeto produce la unidad de la existencia. Pero, aparte de esta unidad suprema que refiere a mi yo todas mis percepciones, poseemos unos conceptos puros o categorías que, en cierto modo, desempeñan respecto del pensamiento la misma función que el espacio y el tiempo respecto de la intuición. Es decir, mientras estas formas a priori de la sensibilidad permiten intuir los objetos, las categorías permiten pensarlos (Kant, Prologo Ribas, 2005: XIX).

La síntesis se presenta como acto de la imaginación del entendimiento, por lo tanto sin esta función no sería posible el conocimiento pues no habría formulación de conceptos mediante los cuales la conciencia piensa. La síntesis pura, aquella dada a priori, produce el primer conocimiento ordenado y el único que permite generar juicios sintéticos a priori.

Kant presenta un listado completo de las categorías o conceptos puros según **a)** cantidad: unidad, pluralidad, totalidad **b)** cualidad: realidad, negación, limitación **c)** relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad, y **d)** modalidad: posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia. Estas doce categorías agotan y representan la totalidad de funciones del pensamiento, por lo cual sólo mediante ellas es posible el entendimiento de todo aquello diverso proporcionado en un primer momento por la intuición.

1.2.2.2. DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

La lógica divide al conocimiento en tres facultades a saber: Entendimiento, Juicio y Razón, correspondientes a Conceptos, Juicios y Raciocinio. La Lógica trascendental, en cuanto a no puramente formal, bajo su aspecto analítico, es decir como *lógica de la verdad*, se ocupa de las funciones del conocimiento exceptuando a la Razón, puesto que ésta en su uso trascendental no

posee valor objetivo. No atiende más la Lógica en su momento dialéctico (*lógica de la apariencia*) a la facultad de unidad de las representaciones, sino a la Razón y Raciocinio, en cuanto *facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios*. La Dialéctica examina la Razón en tanto es ésta, para Kant, una facultad que no toma ni sus principios ni sus conceptos del Entendimiento ni la Intuición.

(...) cuando la Razón intenta decidir a priori algo referente a ciertos objetos, y extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible, entonces es por completo *dialéctica* y sus ilusorias aserciones no convienen a un canon como el que debe contener la analítica (Kant, 1984, Tomo I: 283).

Ante la Lógica la verdad se halla en la formulación del juicio que piensa el objeto intuido. Tanto la verdad como el error se hallan en el juicio, en tanto éste relaciona el entendimiento con la intuición o, lo que es lo mismo, con el objeto. El entendimiento y la intuición por separado, sin que se encuentren conectados bajo un juicio lógico, poseen un valor de verdad puramente formal: el entendimiento que formule juicios bajo la corrección y validez de la concordancia con sus propias leyes nunca erra, asimismo la intuición que en tanto representación de los sentidos no inquiere en juicio alguno, tampoco lo hace. El error, entonces, así como la verdad de contenido, sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento.

En relación a lo anterior, se afirma también que, puesto que toda forma pura – ya sea de la intuición o del entendimiento– tiene valor sólo en cuanto refiera a la experiencia, ya sea como posibilidad de ésta o en otros términos. Esto último, puesto que sólo el juicio posee valor y éste es tal en la relación de la categoría con la intuición sensible. El momento en que la forma pura se aplica a un campo fuera de la experiencia, Kant sugiere una **ilusión**. Aquella se da bajo la dinámica natural de la razón de buscar y generar siempre conceptos, los más generales posibles, capaces de abarcar el entendimiento de un mayor número de fenómenos y con éste, una amplia concepción de juicios. Raciocinios de este tipo, incrementa la capacidad cognitiva, siempre y cuando se mantengan en los límites de la experiencia, caso contrario (la metafísica, por ejemplo)⁵, cuando se sobrepasan dichos límites y se llega a lo incondicionado, la producción de pensamiento sólo gesta conceptos vacíos carentes de valor constitutivo: *ilusión*.

⁵ En la parte de la Lógica Trascendental dedicada a la Dialéctica, Kant toca el punto que se ha planteado resolver con la elaboración de la *Crítica*: la posibilidad o imposibilidad de considerar la metafísica como ciencia. En la

Kant agrupa este tipo de razonamiento en tres clases: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Éstos a su vez corresponden a tres conceptos ilusorios que nacen de su individual sobrepaso de la experiencia, a saber: alma, mundo y Dios respectivamente. Estas tres ilusiones son para Kant aquellas que en su proceso deductivo dan lugar al ideal de Razón Pura.

1.3. EL PROBLEMA DEL FENÓMENO Y EL NÓUMENO

Se sabe, pues, que las categorías nos son aplicables más allá de la experiencia, aquello intuido en las formas puras de la intuición: el fenómeno. Los conceptos del entendimiento puro por sí mismos contienen solamente una suerte de *esquema de la experiencia posible* y puede hacer uso de sus principios y conceptos sólo de forma empírica, nunca trascendental. “El uso trascendental de un concepto consiste en referirlo a objetos que no nos son dados en la intuición y que, consiguientemente, no son sensibles, mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir a objetos de una experiencia posible” (Kant, 2005: 189). Sólo el fenómeno puede ser ciertamente pensado por el entendimiento.

Lo anterior aparece claramente en bajo la naturaleza misma del concepto como generador de conocimiento verdadero. Un concepto debe necesariamente poseer dos características: la primera, una forma lógica y la segunda, un objeto a cual referirse. Este objeto a saber sólo puede proporcionarse mediante la intuición, entendiendo que en ésta, aunque pura, sólo obtienen validez a través de su forma empírica. Así pues, sólo obtiene validez el conocimiento si las formas puras tanto de la intuición como del entendimiento alude a datos de la experiencia posible. El entendimiento puede anticipar las formas de una experiencia posible, sin embargo no puede sobrepasar los límites de la sensibilidad.

No podemos dar definición (real) de ninguna [de las categorías], es decir hacer comprensible la posibilidad de un objeto, sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad y,

Dialéctica Kant, examina los problemas metafísicos concernientes a la Razón, y como esta no puede considerarse ciencia en tanto sus proposiciones sobrepasan los límites de la conciencia, de tal consecuencia que no poseen valor *objetivo* científico.

consiguientemente, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como únicos objetos de las categorías, tienen éstas que limitarse. Si prescindimos de esas condiciones, desaparece toda significación, es decir, toda referencia al objeto, con lo cual no hay ningún ejemplo que nos permita entender qué es lo que se quiere decir realmente con semejantes conceptos” (Kant, 2005: 190).

El pensar se da siempre sobre un fenómeno. Kant entiende por fenómeno todo dato empírico, objetos pensados en virtud de la unidad de las categorías. Por otro lado, si se presupusieran objetos puramente del entendimiento que pueden ser dados a la intuición pura, éstos no serían ciertamente objetos sino cosas inteligibles o noúmenos. Es así como Kant realiza una división de los objetos en fenómenos y noúmenos. Esto a su vez divide al mundo en dos: *mundus semibilis et intelligibiles*.

El fenómeno es aquello que se presenta a la conciencia tal cual mediante el proceso de representación de la intuición. En este sentido el fenómeno es una manifestación, la parte manifiesta de algo, y siendo así debe, entonces, ese algo ser también una cosa en sí misma, es decir, tal como es. Siendo que el fenómeno es lo pensado bajo la concordancia entre los principios del entendimiento y la intuición, ambos referidos a las formas de la posibilidad de experiencia, el noúmeno convendría a una suerte de intuición del entendimiento puro, aquello pensado absolutamente en el espíritu.

El fenómeno se encuentra limitado al entendimiento en cuanto es cosa manifiesta en la conciencia y no existe de otra forma que no sea al interior del proceso de representación. La representación sensible del fenómeno es inmediata, sin embargo éste tiene que corresponder a algo que sea independiente de la sensibilidad. Cuando se habla de noúmeno se hace referencia al pensamiento que hace abstracción de toda sensibilidad.

Que el noúmeno esté por fuera de toda intuición sensible, significa que no tiene ninguna referencia empírica, puesto que la experiencia sólo es posible en tanto existan formas a priori de la intuición. Esto quiere decir que el noúmeno está por fuera de las formas puras Tiempo y Espacio, lo que implica que pensarlo es un acto puramente intelectual. Al no tener referencia en la intuición, aunque es posible pensar el noúmeno, es imposible conocerlo.

(...) ignoro que es en sí mismo y no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por tanto, idéntico en todos los fenómenos. No puedo pensarlo mediante ninguna categoría (...) ya que la categoría no se refiere a ninguna intuición que haya e obtener su objeto gracias a esa misma categoría. En efecto, esta es una mera función del pensar a través de la cual no se da objeto alguno. Al contrario, es simplemente el medio por el que pensamos lo que pueda darse en la intuición (Kant, 2005: 195).

Admitir un tipo de pensamiento que emane solamente del entendimiento puro sin tomar nada de la intuición sensible, deja abierta la posibilidad de aceptar un tipo de intuición distinto a la sensible. El planteamiento del noumeno se realiza de forma negativa para, de alguna forma, afirmar el fenómeno y limitar la validez objetiva del conocimiento sensible, sin embargo el noumeno, este ser fuera del fenómeno, se presenta a la conciencia como algo vacío, inenarrable e inteligible. En este punto el noumeno representa una problemática, pues aunque sea posible pensarlo sobrepasando los fenómenos, no es posible intuir nada de él, es decir no es posible generar en él objetos y por lo tanto, es imposible conocerlo.

Aunque el concepto de noumeno, entendido como su etimología lo marca: lo pensado, ha sido empleado anteriormente en la historia de la filosofía, por ejemplo en Platón como aquello inteligible, es con Kant donde adquiere ciertamente la calidad de concepto filosófico. Como concepto filosófico, además problemático, el noumeno kantiano, entendido como negativamente como lo no fenoménico y afirmativamente como la cosa en sí, se presenta de tal complejidad en su relación con el fenómeno que ha servido de fundamento para una teoría epistemológica ontológica y ética completa, ésta es la ética metafísica de Arthur Schopenhauer.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS DOS CARAS DEL MUNDO SCHOPENHAUERIANO

*...está rodeado por un océano ancho y borrascoso,
verdadera patria de la ilusión, donde algunas
nieblas y algunos hielos que se deshacen
prontamente producen la apariencia de nuevas
tierras y engañan una y otra vez con falsas
esperanzas al navegante ansioso de
descubrimientos...
Kant*

Para Schopenhauer, con su distinción entre fenómeno y noúmeno, Kant divide la realidad en dos mundos: uno representado y uno en sí mismo. Según esto, todo cuanto existe como posible de conocer, todo lo que existe para el conocimiento, es sólo objeto en cuanto relación con el sujeto. La intuición sensible que es la única que puede proporcionar datos para la formulación de conocimiento, está condicionada a las intuiciones puras de la sensibilidad, así mismo la concepción de conceptos, a las formas puras del entendimiento. Todo aquello que posibilita el conocimiento del objeto, reside como un a priori de la conciencia.

2.1. LA GNOSEOLOGÍA DE SCHOPENHAUER, UN LEGADO KANTIANO

Si bien gran parte de la teoría trascendental del autor de la *Crítica de la razón pura* es dejada de lado y fuertemente criticada por Schopenhauer, la parte que retoma en su totalidad, la estética trascendental, se presenta como fundamento gnoseológico para el edificio teórico de su pensamiento, desde su teoría del conocimiento hasta su ética. La teoría schopenhaueriana se erige a partir del supuesto del idealismo trascendental con su distinción entre fenómeno y noúmeno. Schopenhauer profundiza en esta dualidad kantiana y la reinterpreta como dos formas de un mismo mundo: representación y voluntad, respectivamente.

El subjetivismo kantiano, entendido como subjetivismo de la conciencia o subjetivismo trascendental, es apropiado por Schopenhauer con una prioridad suprema. Todo lo que es posible de conocer es conocido por y para el sujeto. Para Schopenhauer todas las capacidades de conocimiento, comprensión y aprehensión del mundo residen en el sujeto. “Aquello que todo conoce y no es conocido por nadie es el sujeto. Él es el sostén del mundo, la condición sempiternamente presupuesta de cuanto se manifiesta. Pues cuanto existe está ahí sólo para el sujeto” (Schopenhauer, 2003: 87). Toda realidad existe condicionada al sujeto en cuanto es en éste donde habita la sensibilidad que percibe al mundo, al mundo en cuanto fenómeno, al mundo tal como aparece.

Es así como se presenta, al interior de su gnoseología, la eterna dualidad sujeto-objeto. Es, pues, para Schopenhauer, dicha dualidad la que fundamenta el lado del mundo que conviene a la representación. Su objeto será el fenómeno kantiano, constituido en el tiempo y el espacio, y su sujeto, entero e indiviso, fuera de dichos a priori, hábitat de los mismos y habitante de cada conciencia individual. Sujeto y objeto se presentan como indispensables el uno respecto al otro para construir el mundo en cuanto a representación. Si el sujeto desaparece, el objeto desaparece, y sin su objeto el sujeto ya no es tal, “cada uno tiene significado y existencia exclusivamente por y para el otro, existe con él y desaparece con él. [Sin embargo] se limitan inmediatamente: donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (Schopenhauer, 2003: 25). Así, pues, como para Kant, para Schopenhauer todo pensamiento se encuentra condicionado bajo esta relación de necesidad entre sujeto y objeto. Este vínculo inseparable se expresa en las formas puras tiempo, espacio y causalidad. Las cuales como posibilidad del objeto pueden ser reconocidas en él, o bien a partir del sujeto sin la necesidad del conocimiento de objeto alguno, puesto que se hallan a priori en la conciencia de éste.

2.2. LA CAUSALIDAD Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Acorde con la *doctrina trascendental de los elementos* kantiana, Schopenhauer propone una clasificación de todas las representaciones en intuitivas y abstractas. Las primeras implican el mundo experimentable junto a sus condiciones de posibilidad, es decir todo fenómeno y el tiempo y espacio que a él posibilitan y pertenecen como formas puras. Las segundas, a su vez, son sólo de una clase: los conceptos. En el caso de las formas puras del primer tipo de representaciones, Schopenhauer concuerda con Kant al reconocerlas como posibles e ser intuitas inmediatamente, de modo puro y sin contenido alguno, es decir sin necesidad de la mediación de la experiencia, y más bien como una condición de ésta. Schopenhauer acepta plenamente el principio de la estética trascendental kantiana. Ahora bien, Schopenhauer toma de la lógica trascendental la idea de que el pensamiento se da gracias a categorías, sin embargo, de entre éstas, toma a la *causalidad* y trae a todas las demás a la noción de ésta.

Schopenhauer reúne estas tres formas puras que posibilitan toda representación objetiva bajo una expresión común: el principio de razón suficiente, el cual surge como ley de causalidad. “Todos los objetos que se presentan en la representación total, al constituir el conjunto de la realidad empírica están – en lo que toca al principio y fin de sus situaciones, por lo tanto, según la dirección del curso del tiempo – entrelazados los unos con los otros por este principio” (Sans, 2003:19). Toda conciencia a priori es contenido de dicho principio. Éste es el más *amplio* de todos, pues contiene en él todo aquello que es conocido y también las formas puras del conocimiento. El principio de razón suficiente manifiesta relación necesaria de determinación mutua que existe entre objetos, y se expresa en las formas puras de espacio tiempo y causalidad.

Quien haya conocido la forma del principio de razón que se manifiesta en el tiempo puro como tal y en la que se basa toda numeración y cálculo, habrá conocido con ello toda la esencia del tiempo. Este no es más que justamente aquella forma del principio de razón y no tiene ninguna otra propiedad; (...). Quien además haya conocido el principio de razón tal y como rige en el espacio intuitivo en forma pura, ha agotado con ello toda la esencia del espacio; (...) Del mismo modo, quien haya conocido aquella forma del principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda

la esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad (...) (Schopenhauer, 2001: 26).

El ser de toda materia, todo aquello contenido en el tiempo y el espacio – lo percibido –, es pensado sólo en cuanto actúa, pues sólo mediante su acción *llena* el tiempo y el espacio. La relación continua y necesaria entre objetos, que significa el principio de razón suficiente, es aquella de la acción de uno que recae sobre otro inmediato logrando que este último a su vez actúe: causa y efecto. La causalidad es, pues, la esencia de la materia en tanto su ser es obrar, y corresponde a todo aquello que es llamado realidad, realidad efectiva puesto que es realidad que actúa.

El tiempo y espacio schopenhauerianos coinciden con el tiempo y espacio kantianos en tanto *sensibilidad pura*, sin embargo, para Schopenhauer, sólo a una cosa corresponde el entendimiento puro y ésta es la causalidad o materia, que identifica como una misma. Lo único para lo que el entendimiento funciona es para conocer la causalidad es decir la relación de objetos, la realidad, la cual, a su vez, sólo existe para, por y en el entendimiento. Toda intuición es por tanto, intelectual, puesto que aquello primero que se intuye es el mundo real, la realidad, que es una expresión de la causa-efecto. Esta intelectualidad de la intuición, refiere, además, al hecho de que todo aquello brindado por la sensación (lo percibido por los sentidos) no es más que datos, datos sensibles que se tornan intuición cuando el entendimiento remonta del efecto hacia la causa. Este mundo ya intuido es la representación, ésta que “se despliega en el espacio, variando según la forma y permaneciendo a través del tiempo según la materia, ya que el entendimiento une espacio y tiempo en la representación materia, como equivalente de actividad” (Schopenhauer, 2003: 94).

La causalidad no se da nunca, para Schopenhauer, entre sujeto y objeto, sino entre objetos inmediatos y mediatos. Esto pues, la relación sujeto y objeto esta por fuera de todo principio de razón. No es posible concebir ni el objeto como causa del sujeto, ni viceversa; ambos sostienen, como se explicó antes, una relación de necesidad mutua, la existencia del uno se determina exclusivamente por la del otro. Por esta razón, es inadecuado admitir una causa a la representación objetiva que sea distinta totalmente, independiente del sujeto, es decir un objeto en sí. Todo objeto presupone un sujeto, en este sentido, para Schopenhauer, objeto no es

equiparable a cosa sino a fenómeno. El objeto sólo es objeto para un sujeto, aquel poseedor de las formas puras del conocimiento. Así pues, todo aquello posibilitado y sometido bajo el principio de razón no es el conocimiento del objeto, sino el objeto mismo. La existencia de la realidad en tanto efectiva, y todos los objetos que a ella compongan, dependen absolutamente del sujeto, son su representación. De la misma manera que la representación no tiene como causa un objeto en sí, se tiene de ésta siempre el efecto y nunca la causa, siendo imposible hablar de algo en sí.

2.3. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

La representación y el objeto son una y la misma cosa, una no es causa ni efecto de la otra. No existe un objeto como causa de la representación, un objeto en sí, pues esto significaría un objeto por fuera del sujeto, siendo esto impensable. Asimismo, no es la representación sólo un mero efecto, efecto sin causa, lo que implicaría que del ser del objeto no se puede conocer nada.

(...) objeto y representación son lo mismo, (...) el ser de los objetos intuitos es justamente su actuar, consistiendo éste en realidad efectiva de la cosa, y finalmente, reclamar para el objeto una existencia ajena a la representación del sujeto, demandando un ser de la cosa efectiva distinta de su efecto, no tiene ningún sentido y es una contradicción. Por eso el conocimiento del modo de obrar de un objeto intuito lo agota también a él mismo, en tanto que es objeto, o sea, representación, puesto que al margen de eso no queda nada en él para el conocimiento (Schopenhauer, 2003: 97)

La realidad es, pues, el mundo intuito en el tiempo y el espacio, que se revela de forma empírica como casualidad y se encuentra dada por, para y en el entendimiento. Esto es, toda realidad, en tanto objetividad que actúa, sólo es posible pensarla al interior del sujeto; no existe, pues, un mundo objetivo que sea independiente o esté al margen de la representación de éste. “Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está eternamente condicionado por el sujeto, es decir, posee una identidad trascendental” (Schopenhauer, 2003: 97). Este mundo trascendental, que se sostiene en los lazos del principio de razón suficiente, es totalmente real, se da tal como es, fenoménicamente.

La existencia de todo aquello que es llamado mundo, depende completamente de la representación del sujeto, es representación subjetiva. Todo comienza a existir el momento *de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto*. Sólo para el sujeto existe el mundo puesto que sólo la conciencia de éste lo puede pensar, y fuera de aquel toda realidad carece de sentido. La existencia entera del mundo depende de una conciencia cognoscente que habita en un individuo animal que, a su vez, depende de una larga cadena de causas y efectos que le preceden y que corresponde con el mismo mundo que empieza en dicha conciencia. Estos dos recorridos necesarios y contradictorios representan la antinomia del conocer humano.

(...) la ley de la causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, sólo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar (...) (Schopenhauer, 2001: 36).

El mundo como representación refiere a todo lo que es objeto para un sujeto: realidad efectiva, aquel mundo intuido. Todo el proceso de representación, la creación de mundo, empieza en la intuición y de entre la intuición de todas las cosas reales, la intuición de propio cuerpo de cada sujeto individual. El cuerpo es, pues, un objeto inmediato, la primera representación, el punto de partida de todo el conocimiento, pues es mediante éste que el sujeto puede después representar otros objetos, en su relación con el cuerpo.

2.3.1. LA DISTINCIÓN HUMANA: REPRESENTACIÓN ABSTRACTA Y LA INTUICIÓN DEL CUERPO

La intuición, que comienza por el cuerpo y representa a través de la comprensión de la causa y efecto, es decir la casualidad dada en el tiempo y espacio, refiere al entendimiento; éste, que se encuentra con mayor o menor agudeza en todos los animales, puesto que éstos poseen aquel

cuerpo que es el punto de partida para la representación intuitiva del mundo. La intuición se da en tanto es posible conocer el efecto de forma inmediata, y esto es en el cuerpo. Las variaciones que experimenta el cuerpo son conocidas inmediatamente por el sujeto, son sentidas como efecto, del que la conciencia intuye su causa como un objeto. El cuerpo es el objeto inmediato del sujeto, y es a través de éste que es posible la intuición mediata de todo el resto de objetos. El cuerpo es el punto de partida para todo conocimiento, pues es la primera intuición, y es el que suministra a la conciencia de los primeros datos.

A parte de todo el conocimiento intuitivo que comienza en la representación inmediata del cuerpo, se tiene la reflexión de esta intuición, que se encuentra vinculada al principio de razón en su forma de representación abstracta, no intuitiva, o conceptos pertenecientes no al entendimiento sino a la razón. Siendo que “Todas nuestras representaciones se diferencian principalmente por ser intuitivas o abstractas. Las últimas están constituidas por una sola clase de representaciones, los conceptos: estos son patrimonio exclusivo del hombre, que se distingue de todos los animales por esa capacidad para ellos que desde siempre se ha denominado razón” (Schopenhauer, 2001: 25). La razón es una facultada superior, sólo perteneciente al hombre, que forma nociones generales y abstractas cuyo objeto es la verdad expresada en un juicio. Mientras que en la intuición se dan las representaciones de objetos, fenómenos, en la razón se dan los conceptos que corresponden a una suerte de representación de la representación. De ahí la distinción que hace Schopenhauer entre representaciones intuitivas y abstractas. (Cfr., Muños: 96).

Mientras que la intuición provee al conocimiento de *lo real*, la razón hace lo propio con *lo verdadero*. Todo aquello conocido correctamente por la razón puede llamarse verdadero, es decir un juicio abstracto con razón suficiente; a su vez, todo aquello conocido correctamente por el entendimiento puede llamarse realidad, es decir *el tránsito más certero del efecto en el objeto inmediato hacia su causa*. Esto último, el conocimiento intuitivo, se muestra evidente y libre de error, pues se basta a sí mismo para demostrarse. El conocimiento abstracto perteneciente al raciocinio, aunque basa su contenido en aquello obtenido en la intuición, se presenta como albergador de duda y error, puesto que como su particular expresión está la formulación de juicios. Esto último, que es **reflexión**, es distinto de tiempo, espacio y causalidad, es decir de

sensibilidad y entendimiento, y sin embargo, guarda una reminiscencia de todo lo intuitivo siendo un reflejo abstracto de éste.

La intuición consiste, pues, en el conocimiento inmediato de la realidad en cuanto relación causa-efecto; la razón, en cambio, tiene como única función la formulación de conceptos que comprenden la variedad de fenómenos obtenidos de conocimiento intuitivos. Es así que la intuición conoce y la razón piensa. Los conceptos sólo se pueden pensar, nunca intuir. Este derivado de la intuición, que sin embargo responde a un proceder totalmente distinto del mismo principio de razón que enlazaba la intuición, se consolida como eso único que diferencia al hombre de todos los demás animales que también intuyen y entienden. Como expresión primera de esta razón distintiva está el concepto que se manifiesta como lenguaje: el primer producto e instrumento de la razón. Junto al lenguaje, la razón dota, también, al hombre de ciencia y ética.

2.3.2. LA ILUSIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

En Schopenhauer, tanto la intuición sensible como la intelectual, entendimiento, así como la intuición abstracta, razón, devienen bajo el principio de razón suficiente: tiempo espacio, causalidad y raciocinio. De tal forma, todo el mundo, todo aquello que se manifiesta sólo existe para, por y en el entendimiento y razón humana. Toda la realidad, lo objetivo, depende y se encuentra condicionada a una conciencia, y fuera de ésta todo pierde sentido y razón. Lo real no es racional, lo racional es nuestro modo de conocerlo. Ni el conocimiento intuitivo ni el abstracto permite al sujeto acceder al *en sí* del mundo.

Absolutamente todo lo conocido es representación, aquello que aparece ante una conciencia, lo dado en ella. La realidad en cuanto fenoménica y racional está, por tanto, condicionada a las formas puras de tiempo espacio y causalidad, las cuales se constituyen como a priori subjetivo y carecen de validez respecto a las cosas en sí mismas. Toma, pues, Schopenhauer la oposición kantiana entre lo conocido, fenómeno, y lo indeterminado, el noúmeno o cosa en sí, como necesaria para resolver la antinomia del entendimiento, y consecuentemente del conocimiento humano en general.

La contradicción que resulta aquí de forma necesaria encuentra su solución en el hecho de que, hablando en lenguaje kantiano, tiempo, espacio y causalidad no pertenecen a la cosa en sí sino únicamente a su fenómeno, del que son forma; lo cual significa en mi lenguaje que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino sólo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí (Schopenhauer, 2001: 36).

La división que Kant hace de los objetos, Schopenhauer la entiende más bien como la división del mundo. Fenómeno y noumeno kantianos se reinterpretan como realidad efectiva y realidad en sí. Schopenhauer coincide con Kant en las bases fundamentales de su teoría del conocimiento, es decir admite en primer lugar la relación sujeto-objeto y de éste último, en cuanto sus formas, espacio, tiempo y causalidad, las mismas que, a su vez, pueden ser encontradas a priori en el sujeto. El fenómeno, que es resultado del proceso de representación que supone los anteriores elementos, en Kant se presenta como la manifestación de la realidad que se muestra, en Schopenhauer significa esa misma manifestación pero de aquello que él denomina realidad efectiva, realidad condicionada bajo el principio de razón suficiente. Para Schopenhauer, el aparecer del fenómeno es el correlato de aquello que no se muestra, siendo su encubrimiento.

El mundo es mi representación y en este sentido todo lo que se conoce como existente, la realidad, se presenta al sujeto como un engaño formulado por el intelecto el cual se encuentra sometido al principio de razón. De tal conformidad que tiempo espacio y causalidad y todo aquello de cual son formas –los objetos que posibilitan, e incluso el propio sujeto, como aquello que conoce y no es conocido– son sombras detrás del gran velo de ilusión que es la propia conciencia.

La representación se nos aparece como la cara exterior del mundo. Desde ella el mundo se presenta como un espejismo y un sueño inconsistente, como una cáscara sin núcleo. Pero si no queremos quedarnos ahí sino intentar acceder al interior de las cosas, si buscamos el significado metafísico del mundo que está más allá del físico, hemos de instalarnos en un punto de vista distinto de la representación. Desde fuera -desde la representación- nunca avanzaremos en la comprensión de la esencia de las cosas. (...) Es más: desde el pensamiento no podemos ni siquiera

acceder a nosotros mismos (López, Prólogo, En Schopenhauer, 2001: VI).

La realidad efectiva, el fenómeno, es sólo una cara del mundo, el lado ilusorio, las sombras al interior de la caverna. El entendimiento que piensa y conoce, lo hace sólo en referencia a esa realidad ficticia del fenómeno, nunca, pues será la conciencia capaz de aprehender algo que no esté contenido en ella misma y supeditado al principio de razón. Todo aquello que existe para la conciencia intelectual es sólo un ser para, nunca un ser en sí. No obstante hay *algo*, que si bien no posee existencia efectiva, para una conciencia, ha habitado fuera del tiempo, espacio y causalidad, como algo en sí mismo. Ese *algo*, para Kant inconmensurable, inenarrable, indeterminado e incognoscible que es el nómeno, Schopenhauer dice saber lo que es y lo identifica con la otra cara del mundo, la que es su núcleo más profundo y primero: la **Voluntad**.

2.4. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Siendo que todo es representación, y entendiendo ésta como un *sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico*, cabe preguntarse si existe algo más, algo distinto a la representación, algo que sea más que una mera ilusión. Y si existe ¿qué y cómo es? Si algo de tal naturaleza existe, y ciertamente lo hace, deberá, entonces, ser de carácter totalmente distinto al del mundo fenoménico de la representación, tan diverso que es imposible llegar a él por medio de ésta. Si se afirma, asimismo, que aquel *algo diverso*, no ilusorio, guarda la esencia de la realidad, luego, todo conocimiento, en tanto sujeto al principio de razón suficiente, es superficial.

Existe sin embargo, y como lo ya lo había sugerido Kant, la posibilidad de pensar de alguna forma ese algo que se encuentra fuera de toda representación: la cosa en sí. Esto es posible en tanto el sujeto, como ser que todo lo conoce, es, empero, él mismo incognoscible y al mismo tiempo, en tanto cuerpo, un objeto de conocimiento.

Si el investigador no fuera otra cosa que puro sujeto cognoscente (alada cabeza de ángel sin cuerpo), el significado de indagar el mundo que se halla frente a mí exclusivamente como representación, o el tránsito desde ella, en cuanto simple representación del sujeto cognoscente, a lo que el mundo pueda ser aparte de esto, no serían hallados jamás. Pero el propio investigador tiene sus raíces en ese mundo, encontrándose en él como

individuo, esto es, su conocer, el portador que condiciona el mundo entero como representación, esta sin embargo mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones, como se ha mostrado, suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo (Schopenhauer, 2003: 189).

La identidad con su propio cuerpo hace del sujeto un individuo, y bajo esta característica el cuerpo mismo le es dado de dos modos: uno como representación (objeto entre objeto), y así mismo, como lo dado inmediatamente, lo conocido inmediatamente. Y es en esa inmediatez, que lo distingue de todos los demás objetos, donde el sujeto pasa de un ser absolutamente cognoscente a un ser también volitivo. Esto puesto que, cualquier acto genuino de voluntad es simultánea y necesariamente un movimiento de su cuerpo. El acto volitivo original es el movimiento del cuerpo. “El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa” (Ídem).

La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. De aquí en adelante se nos mostrará que lo mismo vale de todo movimiento del cuerpo, no sólo del que se efectúa por motivos sino también del movimiento involuntario que se produce por meros estímulos; e incluso que todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación (Schopenhauer, 2001: 72).

La identidad que se da entre el cuerpo y la voluntad en el pensamiento de Schopenhauer, él mismo lo advierte, es indemostrable, sin embargo ha llegado a esa conclusión elevando un conocimiento dado concretamente a un conocimiento abstracto. Este conocimiento concreto es aquel inmediato que se obtienen del cuerpo, como *eso conocido*, y por tal inmediatez, es imposible de él, la suerte de identidad entre el cuerpo y la voluntad. Por otro lado, dicha afirmación es verdadera o cierta no bajo la definición de verdad, que Schopenhauer mismo propone, de la correspondencia entre una representación abstracta y otra representación, entre un concepto y un fenómeno, sino una verdad más que gnoseológica: la que se da en la relación entre una representación intuitiva y algo totalmente distinto de la representación (Cfr., Muños: 99).

Lo volitivo es aquello con lo que el sujeto se relaciona directamente, el más inmediato de los conocimientos, el primer dato de la conciencia, éste que se manifiesta objetivado en el cuerpo. Este *querer*, que se encuentra al margen del principio de razón, se objetiva en la acción cuerpo, en cada uno de sus movimientos, que no son otra cosa que voluntarios; de hecho el cuerpo entero es *voluntad objetivada*, es decir convertida en representación, colocada en la intuición. La voluntad, *el querer*, es acción del cuerpo. Es entonces, el cuerpo, aunque objeto entre objetos y representación entre representaciones, de hecho, diferente de todas sus iguales, en tanto su inmediatez ante la conciencia del sujeto, hace de éste lo único de lo cual es posible conocer su ser en sí, fuera de toda representación: la Voluntad. Se puede, entonces, afirmar, que el cuerpo además de ser cuerpo es voluntad, voluntad visible.

Siguiendo la línea kantiana, Schopenhauer afirma que todo lo representado sólo existe en la conciencia del sujeto, y que si se considera solamente el conocimiento objetivo no es posible acceder de forma alguna a la cosa en sí. Sin embargo, existe una forma de acceder al *en sí* del mundo y ésta se desprende del hecho de que el sujeto, además de que conoce es él mismo es una cosa en sí: es una cosa en sí que conoce y es capaz de pensarse a sí mismo. Esta cualidad humana de contener en su ser el dualismo objeto-cosa en sí, posibilita a éste el acceder a la esencia de las cosas por medio de una introspección de sí mismo.

Para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía que parte de lo interior, un camino en cierto modo subterráneo, una comunicación secreta que nos introduce de pronto y como a traición en esa fortaleza que no podemos tomar por medio de ataques exteriores. La cosa en sí, en cuanto tal, no puede llegar a nuestro conocimiento más que de un modo inmediato, es decir. “Haciéndose ella misma consciente de sí” y pedir que la conozcamos inmediatamente es contradictorio (Marrades, 1990: 202).

2.5. EL CUERPO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

En base al conocimiento doble que se tiene sobre el cuerpo, a saber: la voluntad es el a priori del cuerpo y el cuerpo el a posteriori de la voluntad (su esencia y su actuar) puede deducirse la esencia de todos los demás actuantes, de todos los fenómenos, de fenómeno en cuanto tal. Todo

objeto es “por un lado representación al igual que ese cuerpo, homologados así con él, también son por otro lado, si se deja al margen de su existencia como representación del sujeto, aquello que sigue conforme a su esencia íntima y ha de ser lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*” (Schopenhauer, 2001: 193). Representación y Voluntad son, pues, las dos dimensiones del mundo y lo existente, fuera de éstas nada puede siquiera ser pensado.

Concluido, a partir de la observación de la realidad del cuerpo como la más inmediata representación de la voluntad, que de la misma forma que ésta es el correlato en sí del fenómeno cuerpo, lo es de todo fenómeno, y consecuentemente, entonces, que es la única realidad posible al margen de la representación, es decir que es aquello, que en términos kantianos, puede llamarse cosa en sí; es correcta la afirmación de que todo el mundo corpóreo y cognoscible, es decir realidad efectiva – todo fenómeno, toda representación – es objetivación de la voluntad, un mostrarse de ésta.

Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual e igualmente del conjunto; se manifiesta en cada fuerza de la naturaleza, que actúa ciegamente y también se manifiesta en el obrar reflexivo del hombre; más la enorme diferencia entre ambas cosas atañe únicamente al grado de manifestación, no a la esencia de lo que se manifiesta (Schopenhauer, 20013: 199).

Asimismo, aunque deducido adecuadamente, gracias al cuerpo, la existencia íntima de la realidad identificada a la voluntad, es imposible, al igual que el noumēno kantiano, pensarlo en sí mismo; sin embargo, a diferencia de éste, la voluntad puede ser conocida, es, de hecho, lo más inmediata e íntimamente conocido. La voluntad no puede pensarse objetivamente, todo lo que el sujeto percibe de ella se encuentra ya *distorsionado* bajo el filtro de la conciencia, sometida al principio de razón. Nunca le es dado al sujeto la voluntad misma, simplemente el fenómeno visible de ella, éste aunque cabalmente distinto es lo más cercano a lo que de la voluntad la conciencia puede llegar.

La voluntad que el sujeto percibe en sí inmediatamente, como la acción volitiva, de su cuerpo es una suerte de pauta que sirve la conciencia para intuir, mediante analogía con ésta, una voluntad pura que existe como sustrato de todo fenómeno y que se entiende como una pulsión volitiva

universal e inconsciente del mundo. Pulsión que Schopenhauer identifica como una tendencia irresistible, un constante *querer* que se ubica como la esencia del mundo, como lo inconmensurable. Esta esencia en tanto forma eterna de las cosas, permanece fuera del tiempo y del espacio, fija y constante, no sujeta al devenir, de esa todo el mundo, cada individuo es su manifestación.

Al considerar lo inconmensurabilidad del mundo, lo más importante para mí es que la esencia en sí, cuya manifestación es el mundo – sea lo que fuere dicha esencia –, no puede tener su auténtica mismidad de tal suerte distendida y desmembrada en el espacio ilimitado, sino que esa extensión infinita pertenece exclusivamente a su fenómeno mientras que él mismo está presente de forma total e indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo (Schopenhauer, 20013: 218).

El cuerpo es entonces la puerta por la cual es posible un tipo de intuición distinta, quizá una suerte de intuición a posteriori metafísica, que permite al sujeto alcanzar la esencia del mundo más allá de la representación, la cosa en sí misma. Aquello que para Kant era incognoscible, el nómeno, en el cuerpo se revela como inmediato y por lo tanto lo mejor conocido.

CAPÍTULO TERCERO

EL *νοούμενον* KANTIANO Y LA *θέλημα* SCHOPENHAUERIANA

*¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.*

Calderón de la Barca

Sujeto y objeto; intuición, entendimiento y razón; formas y categorías puras; fenómeno. Schopenhauer comparte con Kant toda su estética trascendental y los principios de su lógica, sin embargo, aunque su teoría se fundamente en la de su antecesor, quizá tiene frente a él más oposiciones que acuerdos. Esto, incluso en aquello que se en cierto sentido se da por hecho, dado que el propio Schopenhauer lo ha expresado, es decir la correspondencia del fenómeno y nómeno con la representación y la Voluntad. ¿Cómo ha llegado, pues Schopenhauer a deducir de la división de objetos kantiana, una ontología que propone dos caras opuestas de un mismo mundo?

3.1. ¿QUÉ Y CÓMO HA TOMADO SCHOPENHAUER DE KANT?

Al admitir el fenómeno trascendental kantiano, Schopenhauer acepta la distinción entre fenómeno cosa en sí, además de acogerla como pilar fundamental de su propia filosofía. Todo el pesimismo ontológico schopenhaueriano se soporta sobre la premisa kantiana de la representación, la cual es, en última instancia, una constatación de la mediación necesaria de la conciencia entre el sujeto y objeto. Esto último supone un conocer absolutamente mediado que imposibilita que las cosas puedan ser conocidas en sí mismas.

Esta afirmación kantiana es, para Schopenhauer, una verdad que sospechada y mentada desde siempre, no sólo en la filosofía antigua y moderna (Platón o Locke), sino en pensamientos aún

más antiguos (Budismo). Y no sólo es una verdad, sino que es la única certeza posible pues es, en palabras de Schopenhauer, *verdad que cada ser vive y conoce*; siendo precisamente, según Schopenhauer, el mayor mérito de Kant el tomar esa verdad sospechada desde hace siglos y convertirla en una verdad manifiesta e incontestable, mediante el desarrollo impecable de su teoría del conocimiento sensible.

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente (...) Entonces [al hombre] le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo (...) Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación (Schopenhauer, 2001: 23).

Esta verdad epistemológica, que en Kant culmina con su distinción de objetos en fenómenos y noúmenos, Schopenhauer la asume como una verdad ontológica, bajo la cual entiende el mundo como ser en sí (noúmeno) por un lado y como apariencia (fenómeno) por otro. Esto, pues, Schopenhauer comprende la distinción de objetos kantiana como una relación en la cual el fenómeno es manifestación del noúmeno. Schopenhauer comprende la dualidad kantiana de noúmeno y fenómeno como un dualismo entre Voluntad y representación. En este mismo sentido, recibe, pues, la idea del objeto fenoménico, que en su caso es el mundo fenoménico o puramente subjetivo, como una mera representación, que, en su caso, la comprende como apariencia ilusoria.

Schopenhauer presenta al fenómeno como las *sobras* platónicas, como el velo Maya veda, como un sueño irreal y artificioso que oculta tras de sí el verdadero ser del mundo. El mundo fenoménico habita tan sólo en el intelecto humano y muy lejos está de corresponder de alguna forma a la *esencia* de la cosa en sí. Como lo dice el mismo Kant (Cit., Schopenhauer, 2003: 53) “... son meras formas de nuestro intelecto, leyes, no del existir de las cosas, sino de nuestras representaciones acerca de dichas cosas”. El carácter de ilusorio que Schopenhauer da a la

representación, lo deriva del devenir de ésta, dado en su naturaleza sujeta tiempo espacio y causalidad contenidos en el principio de razón.

Dentro del tiempo cada instante sólo es en cuanto haya aniquilado al momento que le precede, a su padre, para verse aniquilado el mismo a su vez con igual premura; pasado y futuro (sin tener en cuenta las consecuencias de sus contenidos) son tan vanos como un sueño, pero el presente sólo es la frontera inextensa y sin duración entre ambos; igualmente reconoceremos esa misma futilidad en todas las otras formas del principio de razón y comprenderemos que, como el tiempo, también el espacio y todo lo que es simultáneamente en el espacio-tiempo, o sea todo lo que se debe a causas o motivos tiene tan sólo una existencia, relativa (Schopenhauer, 2003: 89).

Ahora bien, por otro lado el noumèno kantiano, el cual es también, e inevitablemente, tomado por Schopenhauer como pilar fundamental en su teoría *ético-epistemológico-metafísica*, posee su particular comprensión bajo la misma ¿Cómo es que la cosa en sí kantiana, aquello incognoscible, nada más pensable, es equiparable con la Voluntad propuesta por Schopenhauer? ¿En qué coinciden y en qué discrepan?

En primer lugar, lo obvio, la cosa en sí que era lo absolutamente desconocido para Kant, Schopenhauer dice saber que es: la Voluntad. El cómo llegado él a esa conclusión tiene su ancla clave en el *deseo*. Schopenhauer comprende la incognoscibilidad de la cosa en sí de la cual hablaba Kant, pues la asunción de su teoría fenoménica lo implica: todo aquello posible de ser conocido es el fenómeno, sólo él habita en la conciencia. Sin embargo, aunque incognoscible en tanto aprehendida por la conciencia, es factible una suerte de experimentación de la cosa en sí. No es ciertamente esta experiencia una experiencia de la sensibilidad, sino más bien una experiencia de la Voluntad ubicada en el sujeto. De ahí que, la cosa en sí, la voluntad schopenhaueriana, es lo único conocido inmediatamente pues para su intuición es necesario sólo el cuerpo en su volición y deseo; y es no mediante este cuerpo, sino en este cuerpo donde la Voluntad se hace presente en la conciencia.

El conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no es separable del conocimiento de mi cuerpo. 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 del conocimiento de mi voluntad. De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo (Schopenhauer, 2001:73).

Esta inmediatez, el cuerpo, es para Schopenhauer la clave con la que se descubre la cosa en sí, pues en el deseo, en el acto volitivo, se revela aquella *otra intuición* distinta a la sensible, de la que habla Kant cuando trata al noúmeno. Aunque todo acto volitivo en el sujeto, la voluntad humana, se presente más como un motivo, es decir voluntad objetivada o fenómeno, es, aun así, la única entrada hacia eso análogo y absoluto que está por fuera de lo fenoménico: la Voluntad en sentido absoluto, la esencia del mundo, la cosa en sí. Esta Voluntad no comprende pues solamente el acto volitivo humano y está muy lejos, de hecho, de ser similar a éste, ya que, en primer lugar, no es para nada una voluntad consciente, no está sometida a las necesidades del fenómeno (espacio tiempo y causalidad) y es completamente carente de razón. De tal modo que la Voluntad, aquella absoluta, no se entiende o se atribuye nada más como un motivo del sujeto, sino como el apetito y la fuerza inconscientes que animan todo el universo, una pulsión latente y continua detrás de toda representación.

Para Kant la cosa en sí, lo inteligible, es posible sólo pensarlo, nunca conocerlo o experimentarlo, algo que, si es posible de alcanzar, será mediante el raciocinio y nada más. Para Schopenhauer, contrariamente la Voluntad se presenta como lo conocido, pues llega a la conciencia de un modo totalmente inmediato, tomando conciencia de ella misma. Es imposible, pues, conocerla objetivamente, pues no es posible mediarla bajo el principio de razón. Un conocimiento tal de la voluntad resultaría contradictorio, dado que esta conciencia de sí misma se da en el conocimiento que cada sujeto tienen de su propio cuerpo en tanto querer, y este querer no es una intuición, pues está fuera de las formas puras del entendimiento. Así pues fuera del intelecto, la Voluntad permanece como inconsciente, más no como incognoscible.

3.2. LA VOLUNTAD Y SUS NIVELES: KANT Y PLATÓN

La manifestación de la Voluntad se presenta en todo absolutamente, desde lo más ínfimo como las fuerzas de la naturaleza, todas y cada una de ellas –gravedad, impenetrabilidad, electricidad, etc. – hasta lo más complejo como la individualidad. De tal modo, todo es un acto de deseo, las leyes físicas y químicas, las características sociales y psicológicas; así como universo se formó gracias a la tensión de fuerzas, deseo, asimismo cada personalidad es producto de actos volitivos inconscientes. La rotación de los planetas, el flujo de los ríos, el instinto de los animales, las decisiones humanas..., todo se fundamenta en una común palpitación inconsciente que se manifiesta como voluntad.

Ahora bien, decir que todo se *manifiesta* como voluntad quiere decir, como no es de otra manera, que todos estos actos mencionados, que ciertamente son fenómenos, son solamente objetivaciones de aquella Voluntad absoluta en intrínseca al mundo. Para entender la voluntad schopenhaueriana tanto como cosa en sí o como manifestación es de recordar nuevamente la influencia de Platón, su teoría de las ideas. La cosa en sí kantiana es la voluntad latente, mientras que todas sus manifestaciones corresponden a las ideas platónicas, en tanto son distintos niveles de objetivación de la cosa en sí, de la realidad, de la Voluntad. Aquello que Schopenhauer llama Voluntad, en sentido lato (ya sea la voluntad latente o la manifiesta), poco tiene que ver con lo que comúnmente se entiende como voluntad, es decir como la facultad de hacer o no algo deliberadamente. Asimismo, aunque objetivaciones de ésta, todo querer presente ya en el fenómeno, todos estos diversos niveles en los cuales se ha objetivado la Voluntad, son ya distintos de ésta en su forma pura.

(...) lo que en la filosofía kantiana se llama cosa en sí y aparece como una doctrina tan importante, pero también oscura y paradójica (...) esa cosa en sí, digo (...), no resulta ser otra cosa más que la voluntad en la esfera amplia y determinada de ese concepto que hemos señalado. (...) los grados determinados de objetivación de aquella voluntad que constituye el en sí del mundo, son lo que Platón denominó las ideas eternas o las formas inmutables (εἶδη) que, reconocidas como el dogma más importante, pero a la vez más oscuro y paradójico de su teoría (...) La idea y la cosa en sí no son lo mismo; antes bien la idea sólo es la objetivación inmediata y por eso adecuada de la cosa en sí la cual es sin embargo la propia voluntad, la voluntad en tanto que no se ha objetivado todavía ni ha devenido representación. (...) la cosa en sí debe ser libre de

todas las formas inherentes al conocer como tal. (Schopenhauer, 2003: 260-267).

3.2. LA VOLUNTAD COMO ΘΕΛΗΜΑ Y EL SUEÑO DE LA VIDA

La Voluntad es *la esencia del mundo*. Como ser y esencia íntima del mundo, como cosa en sí de la cual todo lo existente es manifestación (objetivación), como principio último de la realidad, la Voluntad se entiende como la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo. Schopenhauer no ha usado el término *voluntad* al azar, por no usar esencia o sustento del mundo; ciertamente, y lo ha demostrado y se ha demostrado en a lo largo de éstas páginas, lo que se manifiesta en el sujeto como voluntad humana, como proceso deliberativo consiente es un espejo que funciona como indicio de aquella “otra”, que en realidad es ella misma en sí, Voluntad categórica. Los conceptos voluntad y Voluntad están íntimamente vinculados, pero son distintos, por tal razón, el mismo Schopenhauer recurre a dos términos del antiguo helénico, para aclarar la confusión que pueda crearse, siendo en alemán (como en español) existe una misma palabra para las dos definiciones: Βούλησις y θέλημα. La primera la voluntad humana o animal, es decir la del sujeto, la facultad de decidir y ordenar la propia conducta, y la segunda el sustrato del mundo, pulsión volitiva inconsciente, apremiante afán, tendencia irresistible.

¿No es acaso toda la vida un sueño? Con esta interrogante Schopenhauer presenta la calidad ilusoria del mundo como representación. Esta misma pregunta, como una suerte de metáfora, análogamente muestra la condición de la Voluntad como Βούλησις y θέλημα. ¿Qué son los sueños? ¿Existe una forma certera de diferenciar los sueños de la realidad? Schopenhauer afirma que no hay forma de considerar más o menos real la intuición existente en el sueño que la existente en estado de alerta, las dos son exactamente iguales, las dos están sujetas al mismo principio de razón. Siendo así, siendo que tanto sueños como la vida misma se encuentran y se desarrollan bajo las mismas condiciones, la única diferencia que se puede hacer es en lo referente a la continuidad de sus conexiones causales: la vida es un largo sueño y los sueños, sueños cortos irrumpiendo en ella. La única forma de distinguir el sueño largo de los sueños cortos es despertando, sin embargo, aunque distintos, *la vida y los sueños son hojas de un mismo libro*.

Lo en sí, la *θέλημα*, es lo permanente, lo eternamente inconsciente; siempre constante permanece latente hasta que abandona la inconciencia y *despierta* como *Βούλησις*, se objetiva como vida, como individualidad. Sin embargo ese *despertar* es más bien un soñar, un soñar el largo sueño de la vida. El abandono de la inconciencia, el despertar a la conciencia, es, curiosamente, despertar a un sueño efímero y fantasioso: el de la vida, el mundo como representación. La final de cada individualidad la Voluntad despierta del sueño fútil de la representación y retorna a su inconciencia originaria, su quietud. Sin embargo, puesto que es universal y no individual, la Voluntad permanece siempre agitada, siempre soñando, y sólo podrá callar su conciencia y retomar su primigenio ser, si todo deseo objetivado desaparece, es decir si toda realidad efectiva deja de existir. En ese caso no existiría ya nada *para* sino sólo *en sí*. Siendo entonces, que la vida es un sueño, quien la sueña es la Voluntad.

Cada individuo, cada rostro humano y su transcurso vital, no es más que un breve sueño del espíritu infinito de la naturaleza, sólo es un efímero pentimento de dicha voluntad traza lucidamente sobre su lienzo infinito, el espacio y el tiempo, y que sólo conserva un fugaz instante, antes de borrarlo para dejar sitio a otro. (Schopenhauer, 2003, 379).

La *θέλημα* corresponde, pues, al noúmeno kantiano en cuanto cosa en sí, y propiamente en su sentido negativo: aquello que no es fenómeno. Es decir, aquello que está libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal, de todo principio de razón. Sin embargo, existe una clara diferencia entre estos dos conceptos y es que para Kant la cosa en sí, los noúmenos son objetos de una intuición no sensible, mientras que para Schopenhauer impensable sería categorizar la Voluntad como uno puesto que para él, y ciertamente, ser objeto para un sujeto es la primera forma del conocimiento y de todo fenómeno. Para Schopenhauer ese es el mayor error de Kant. En Schopenhauer, al estar la cosa en sí ciertamente por fuera de todo proceso de representación, de entendimiento y razón, el tema de ésta supera el ámbito gnoseológico y se eleva hacia uno ontológico – y posteriormente ético – siendo posible y legítimo entender al noúmeno como la esencia íntima e inquebrantable del ser.

3.3. VIVIR DESDE EL DOLOR: CONSECUENCIAS DE LA VOLUNTAD Y PESIMISMO SCHOPENHAUERIANO

Durante el largo *sueño de la vida*, mientras la voluntad se encuentra manifestada como Βούλησις, su deseo se presenta inagotable e imposible de satisfacer. Todo desea y desea todo el tiempo, cada vez que un deseo es colmado otro nuevo ocupa su puesto, lo que hace de la vida un continuo camino de Sísifo. “La afirmación de la voluntad es afirmación de la negatividad, la escisión y la carencia que lleva en su seno y que no se aminoran en su objetivación fenoménica sino más bien se multiplican, dando lugar a una vida que es en esencia dolor” (López de Sta. María, Introducción, En Schopenhauer, 2001: 7).

Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a éste; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es sólo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. - Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo (Schopenhauer, 2001: 117).

La Voluntad, en tanto querer que se objetiva en mundo, se presenta como fuerza y motivos que mueven al mismo y se traduce en varios niveles de ideas u objetivaciones en los fenómenos. Como Βούλησις, ésta siempre aspira alcanzar un grado de objetivación cada vez más alto. Este anhelo se ve expresado en la evolución misma del universo en cuanto vida. El largo sueño de la Voluntad inicio con su objetivación en grados ínfimos tales como partículas y ha culminado hasta ahora en la conciencia humana, su grado más alto de objetivación. La ascensión a grados mayores se da “cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en conflicto al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa lucha surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que

permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada, asumiendo en sí misma un análogo de ella” (Schopenhauer, 2001: 93). En la lucha por la existencia se van complejizando los grados de objetivación de la voluntad, obteniendo a partir de fuerzas, motivos.

Del mismo modo, todo fenómeno de la voluntad, también el que se presenta en el organismo humano, sostiene una lucha duradera contra las muchas fuerzas físicas y químicas que, en cuanto ideas inferiores, poseen un derecho anterior sobre aquella materia. Por eso cae el brazo que durante un tiempo se ha sostenido en alto dominando la gravedad: por eso se interrumpe con tanta frecuencia la confortable sensación de salud, que expresa la victoria de la idea del organismo consciente de sí mismo sobre las leyes físicas y químicas que originariamente dominan los jugos del cuerpo; y de hecho está siempre acompañada por una cierta incomodidad de mayor o menor grado, que nace de la oposición de aquellas fuerzas y en virtud de la cual ya la parte vegetativa de nuestra vida se encuentra permanentemente ligada a un ligero sufrimiento (...). Y de ahí procede también, en general, el peso de la vida física, la necesidad del sueño y en último término de la muerte, cuando al final, favorecidas por las circunstancias, aquellas fuerzas naturales subyugadas vuelven a arrebatarse al organismo, fatigado él mismo por la constante victoria, la materia que se les había sustraído y consiguen presentar su esencia sin impedimentos. Por esa razón se puede decir también que cada organismo no representa la idea de la que es reflejo más que tras deducir la parte de su fuerza que es empleada en someter las ideas inferiores que le disputan la materia (Schopenhauer, 2001: 94).

Toda la naturaleza, el mundo, se encuentra, pues en una disputa constante, debida al querer del cual es su representación. Cada fenómeno disputa con los demás por la materia el tiempo y el espacio: por su objetivación, es decir por su existencia efectiva. La existencia misma no es más que esa continua lucha, que a su vez no es más que el producto de la escisión de la Voluntad, el paso de la *θέλημα* al *Βούλησις*. “Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, (...) ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena” (Schopenhauer, 2001: 94). El *Βούλησις* o voluntad de vivir mantienen su existencia consumiéndose permanentemente a sí misma.

Como *θέλημα* la voluntad es un anhelo eterno y absoluto que no quiere más que el querer mismo, es una pulsión ciega sin meta, por lo cual tampoco necesita satisfacción o ya en sí está

satisfecha. Como Βούλησις, el querer constante de la Voluntad se manifiesta como fuerza o, en los grados más altos de objetivación, motivos, ambos sin razón y en tanto devenires de la gran Voluntad inconsciente, mientras más alto el grado de objetivación, mientras más consciencia, el querer cada vez más se convierte en un querer de algo. Los motivos siempre tendrán una meta y con ella una intención de satisfacer el deseo. Sin embargo, cada deseo individual sólo es expresión de ese deseo perpetuo, por ello cada meta alcanzada será el comienzo para un nuevo, cada deseo saciado será el punto de partida de un nuevo deseo. Así, el querer será siempre constante, nunca frenado, calmado o satisfecho.

La vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío. Esta frase enunciada por Schopenhauer en *El amor las mujeres y la muerte* (1961: 132) se expresa como conclusión de lo dicho previamente y de toda la metafísica epistemológica schopenhaueriana. El constante conflicto y e insatisfacción, que se presentan necesarios a la existencia, en tanto esta no es más que enteramente voluntad y enteramente representación, hace de ésta, según Schopenhauer, no sólo dolorosa sino completamente absurda. El hombre como máxima objetivación, como conciencia, es donde todo el dolor recae, pues, como el resto del mundo, no es más que continuo querer que en último término nada quiere, y puede ser consciente de eso, así como del conflicto perpetuo del mundo, así como de la ilusión y engaño del mismo. La vida del hombre se traduce, de tal forma, en una incesante ansiedad en la cual no existe un placer real pues no existe satisfacción.

La voluntad como voluntad de vivir [Βούλησις] en oposición de la reposada satisfacción en la nada [θέλημα], es en esencia un impulso aciago: es necesidad, aspiración, anhelo, avidez, demanda, esfuerzo sin fin, y, así, puesto que todo quiere tiene por principio una carencia, el mundo de la voluntad no puede ser otra cosa que el mundo del sufrimiento. La mordedura del deseo, dominado por lo que falta, impulsa al hombre a una infinidad de cosas que le parecen agradables y deseables en perspectiva, pero que se convierten en cenizas apenas las toca con sus manos. (Castillo Mirat, Prologo, En Schopenhauer, 1961: 14).⁶

La previa exposición del núcleo del pesimismo en Schopenhauer, es necesaria presentarla aquí, no sólo por el hecho de ser la culminación de todo su estudio y reflexión epistemológico

⁶ Los corchetes son propios.

ontológica, sino porque dicha culminación se ha concluido a partir del concepto de Voluntad, el cual se ha derivado en último término de un concepto kantiano: el noumeno o cosa en sí. Esta, que más que identificación, es una vinculación o reformulación de conceptos, se produce en tanto Schopenhauer no toma de Kant el concepto de cosa en sí aisladamente, sino que lo toma en el propio concepto kantiano, es decir enfrentado necesariamente al fenómeno. De tal manera, en base a la dualidad kantiana fenómeno-noumeno Schopenhauer realiza su dualismo representación-voluntad.

Cabe entonces la pregunta ¿Cómo es posible relacionar el pesimismo existencial debido a la Voluntad schopenhaueriana con el noumeno kantiano? Al tomar Schopenhauer una tesis epistemológica (que es la del fenómeno y el noumeno) y llevarla a fundamentar una tesis ontológica que tiene su punto más alto en la naturaleza humana, la ha llevado también a sustentar una tesis existencial. Representación y Voluntad juntas y necesarias en el hombre así como en el mundo, sólo que este hombre se reconoce como ambas y es consciente de su necesidad mutua y de su existencia inseparable. El hombre se reconoce como un *yo pienso lógico* y un *duele vivencial* (Cfr., Spierling). Por lo tanto, puesto que la cosa en sí es en Schopenhauer Voluntad, incluso entendiéndola como *θέλημα*, no es cosa en sí absoluta, sino de forma relativa, es decir con su conexión con el fenómeno, siendo este al mismo tiempo sólo en relación con la cosa en sí.

El mundo como representación que expone Schopenhauer sólo puede entender como tal en cuanto se asume que es representación de algo, esto es la voluntad, al mismo tiempo la Voluntad “absoluta” es decir aquella que está fuera de toda representación, sólo puede ser intuida posteriori en el propio cuerpo del sujeto el cual es ya una representación. Sin embargo, lo que la esa cosa en sí sea fuera de esa relación Schopenhauer no lo puede decir, porque, y el mismo lo señala no lo sabe.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Kant, como parte y en consecuencia de su idealismo trascendental, tanto en la estética como en la analítica, introduce un principio de distinción de objetos en fenómenos y nómenos. Esta distinción se hace necesaria en tanto, según se demuestra con la formulación de la estética y la analítica trascendental, el conocimiento por medio de categorías puras sin referencia a la experiencia estética empírica no es posible. Kant afirma de esta manera que tanto los principios a priori como los conceptos tienen finalmente un uso puramente empírico, mas jamás un uso trascendental, es decir tienen un uso referido al fenómeno en cuanto resultado del proceso de representación de la intuición sensible, y no referido al objeto como cosa en sí, es decir, el ‘objeto’ previo a su representación espacio temporal y por lo tanto fuera de la conciencia. Es así como Kant divide a los objetos en general en fenómenos y nómenos, siendo los primeros fenómenos como tal y los segundos no-fenómenos, es decir *la cosa en sí*. El hecho de que el nómeno se encuentre por fuera de toda representación y por tanto de todo conocimiento los vuelve algo posible de pensar pero imposible de conocer.

Una de las mayores diferencias entre Kant y Schopenhauer es que éste último entiende el fenómeno como una mera apariencia creada por la conciencia humana, mientras que en Kant el fenómeno no es una simple manifestación de la cosa en sí en la conciencia, una apariencia de la realidad, sino la manera en la cual el objeto se manifiesta a la conciencia, como la afecta y se da a conocer. Sin embargo, y vale decirlo, vio necesario el afirmar la existencia del nómeno. Esta importante diferencia evidencia otro conflicto a la hora de cómo entiende el objeto cada autor. Kant propone que lo que se intuye no es tal como se intuye, que la conciencia conoce los objetos bajo una manera de conocerlos, no lo que éstos son en sí mismos. Siendo así distingue en la realidad tres cosas: representación, objeto de la representación y cosa en sí. Los a priori propuestos por Kant posibilitan el fenómeno en cuanto conocimiento de un aspecto del objeto o cosa. Para Schopenhauer, a su vez, el a priori, que en su teoría está contenido en el principio de

razón suficiente, no posibilita el conocimiento del objeto, sino el objeto mismo. Schopenhauer tiene claro, y es fundamental en su edificio teórico, el que el objeto presupone siempre un sujeto y el objeto sólo es tal como objeto de conocimiento; no existe para Schopenhauer un objeto en sí. Es quizá en este sentido, puesto que para Schopenhauer, objeto, representación y fenómeno son una y la misma cosa, que la Voluntad, siendo todo aquello que no es representación, es en sí, pero no como objeto sino como cosa.

Ahora bien, ¿Pueden estas sutiles diferencias de enunciación (objeto, objeto de conocimiento, objeto en sí, cosa en sí) considerarse como una diferencia estructural? Es decir, ¿*objeto en sí* es intercambiable a *cosa en sí* como simples términos? ¿o no? y si sí lo es ¿implica eso algo? ¿o no? Las respuestas a estas interrogantes ya se han dado con el simple hecho de mostrar el contexto de definición de cada autor acerca del término *objeto*. No es intercambiable, para Kant objeto en sí con cosa en sí, más bien se presenta como un medio entre la cosa en sí y la representación, sin embargo al hablar del nómeno, la cosa en sí, lo hace al interior de su distinción de objetos como aquel que no es fenómeno, por lo que es posible encontrar una familiaridad entre objeto en sí y cosa en sí, como que el primero devenga del último.

En Schopenhauer, y esto se presenta como evidente, sería contradictorio algo que sea objeto en sí, pues el objeto sólo es por y para el sujeto. Se encuentra, entonces, que tal cual el nómeno kantiano no puede ser nunca la Voluntad, ni tampoco la representación, pues un objeto en sí, lo dice Schopenhauer, no es más que *un absurdo soñado y su suposición un fuego fatuo de la filosofía*. En Kant el nómeno no puede ser conocido sino sólo pensado, es decir, puede ser alcanzado solamente mediante una intuición puramente intelectual, intuición que está por fuera del modo de conocer. Este objeto noumenal tendría que ser objeto de las categorías puras del entendimiento, sin que estas se remitan a una experiencia, lo que implicaría que no se haría de dicho objeto conocimiento alguno. El nómeno no se puede conocer, el objeto en sí es desconocido y, en Kant, la única certeza al respecto de éste es ésa.

Como se ve, es bastante fácil, en Kant, intercambiar cosa en sí por objeto en sí, aunque no posean realmente una identidad, y a su vez no repercute en como toma Schopenhauer de Kant su distinción de los objetos, aunque para él el objeto sólo sea uno, el fenómeno. En Schopenhauer

es innecesario y más que nada absurdo esa alusión a un punto medio entre la representación y la cosa en sí, y aunque para él supone un gran error de Kant la utilización de, más que el concepto, el término *objeto en sí*, pues supone una contradicción en sí mismo, y lo que rescata es la idea esencial de la contraposición entre lo que es fenómeno y lo que no. Sin embargo, si existe un desacuerdo entre lo que Kant propone del noúmeno o cosa en sí y lo que Schopenhauer entiende por cosa en sí identificada a la Voluntad, pero esta discordancia radica en el carácter de conocido o incognoscible de la cosa en sí.

Esta diferencia es evidente desde un principio: lo que para Kant es absolutamente desconocido, Schopenhauer ya dice lo que es, lo conoce y lo llama Voluntad. Sin embargo, y aunque paradójico, es totalmente adecuada esa suerte de identificación entre cosa en sí y voluntad. En primer lugar porque ambos términos refieren a todo aquello que no es fenómeno ni representación, y por otro lado, y en este punto llegamos al enfrentamiento con la hipótesis planteada en un inicio, porque la voluntad en Schopenhauer se presenta de dos modos análogos pero abismalmente diversos: θέλημα y Βούλησις. Si existe algún tipo de correspondencia entre el noúmeno kantiano y la voluntad schopenhaueriana es solamente en con ésta en cuanto θέλημα. Ésta, la Voluntad con mayúsculas, es lo totalmente otro a la representación. Asimismo, y en consecuencia, dado que sólo es lo absolutamente otro en relación a algo, no es en Schopenhauer la cosa en sí un absoluto, aunque el muchas veces se la enuncie así, y tampoco lo es en Kant, por el mismo motivo.

Finalmente, se puede afirmar que si existe una diferencia irreconciliable entre Kant y Schopenhauer, su clave está en el hombre. El hombre que en cuanto sujeto intuye a Voluntad en su propio cuerpo que es él mismo y al mismo tiempo θέλημα y Βούλησις. Después de haber reconciliado de alguna forma las diferencias superficiales entre noúmeno y Voluntad, los dos en cuanto cosa en sí, cabe la pregunta ¿Por qué Kant no intuyo o concluyo, como lo hizo Schopenhauer, que la cosa en sí correspondía a la voluntad? Schopenhauer anota que Kant no dedujo la cosa en sí del modo correcto, pero que aunque no reconoció a la voluntad, sin embargo, acerco al exponer el significado moral del obrar humano como enteramente distinto de las leyes del fenómeno. Por qué no llegó a un acercamiento desde su epistemología y sí desde su ética, se responde mirando donde radica ese conocimiento para Schopenhauer, ya se lo ha dicho: en el

cuerpo. En la concepción del cuerpo se halla la diferencia fundamental con el sistema kantiano. Para Schopenhauer el cuerpo no es un instrumento de la representación, sino es la posibilidad, junto con la voluntad, de configurar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- KANT, Immanuel. (1976). *Crítica a la Razón Pura (Tomo I)*. Buenos Aires. Losada.
- KANT, Immanuel. (2005). *Crítica a la Razón Pura*. Madrid. Taurus.
- MANN, Thomas. (2008). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid. Alianza.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Gemma. (1992). *Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del cuerpo*. Revista General de Información y Documentación Volumen 2 (2): 93-104. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/RGID/article/download/.../11826>
- MUÑOS REJA ALOSNSO, Vicente. (2007) *Schopenhauer: estrategias de acreditación del mundo como voluntad*. Revista Bajo Palabra, nºII: 91-101. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2932454.pdf>
- SANS, Edouard. (1995). *Schopenhauer*. México. ¿Qué se?
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1961) *El amor, las mujeres y la muerte*. México. El Libro Español.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1976). *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación: antología*. Barcelona. Labros.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2001). *El mundo como voluntad y representación*. Recuperado de <http://darienbritto.files.wordpress.com/2012/05/el-mundo-como-voluntad-y-representacion3b3n.pdf>
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1993). *El cuádruple principio de razón*. Madrid. Edaf.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona. Círculo de Lectores.
- SCHOPENHAUER, Arthur, (s/a) *El mundo como voluntad y representación; De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente; Sobre la voluntad en la naturaleza* / estudio introductorio por Luis Fernando Moreno Claros. Gredos. Madrid.
- URDANIBIA, Javier. (1990). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona Anthropos.