

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Filosofía Kantiano-Schopenhaueriana: El Problema de la Representación

TESIS

QUE PRESENTA EL ALUMNO

ROGELIO ARCHUNDIA VELASCO

MATRÍCULA: 201326825

PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Dr. Enrique Serrano Gómez
Asesor.

Dr. José de Teresa Ochoa
Lector

Septiembre 2006

Agradezco a mis padres por su apoyo, paciencia y aliento a lo largo de mi vida, pero en especial por la prueba que representó el largo proceso de la elaboración de este proyecto. Además por ser los primeros que moldearon mi conciencia para hacer frente a la experiencia.

A mi abuelo Marcelino Archundia, por haberme enseñado la humildad y la humanidad del conocimiento.

Agradezco a mis hermanos Alfredo, Norma y Gisela, quienes por distintos medios me apoyan y acompañan a cada momento.

Agradezco a mis amigos, compañeros y muchas veces interlocutores, por haber sostenido discusiones, debates y consejos personales que, de una u otra forma, contribuyeron a la conformación de ésta nueva conciencia que no se habría conformado si no se hubiesen entablado aquellas discusiones.

Reconozco y agradezco a los profesores –estudiantes- de filosofía, quienes marcaron el rumbo de mi formación filosófica, en especial a los profesores Enrique Serrano y José de Teresa, quienes con su entusiasmo y paciencia, primero me formaron y posteriormente me asesoraron para la realización y culminación de este proyecto.

Y especialmente agradezco a Shirlita por haberme impulsado en lo que parecía una tarea interminable; le agradezco por todo el apoyo, comprensión, dedicación y paciencia brindados tanto para la realización de este proyecto profesional, como para la edificación y dable realización de un mismo objetivo. He revertido aquél compromiso.

ÍNDICE.

Código de siglas.	5
Introducción.	7
CAPÍTULO I. ORIGEN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO, ABIERTA OPOSICIÓN AL REALISMO INGENUO.	
1. La tradición antigua y la génesis del realismo filosófico.	19
1.1 La objeción de Heráclito y la respuesta de Parménides.	21
1.2 La lección de Platón: realismo e idealismo.	23
1.3 Aristóteles, cumbre del realismo filosófico.	33
2. Edad media: filosofía como forma de vida. El modelo de Sócrates.	40
3. La coyuntura del Renacimiento.	44
3.1 La caída del geocentrismo.	46
3.2 El resurgimiento decisivo del escepticismo.	49
3.3 <i>Cogito ergo sum</i> : la síntesis del pensamiento renacentista.	51
CAPÍTULO II. TRADICIÓN MODERNA: HIPÓTESIS SCHOPENHAUERIANA DEL DESENVOLVIMIENTO DEL IDEALISMO EPISTEMOLÓGICO.	
1. El papel de la certeza subjetiva cartesiana. Desarrollo de la filosofía moderna.	54
1.1 El empirismo sistemático de John Locke; objeciones a Descartes.	57
1.2 Tres argumentos contra el innatismo.	61
1.3 El mérito de Hume.	63
1.4 El umbral del idealismo trascendental	66
1.5 El Idealismo trascendental: Kant.	68
2. De vuelta a Descartes. Génesis del idealismo y el ataque decisivo al realismo ingenuo.	71
2.1 Prevención	73
2.2 Precipitación	85

CAPÍTULO III. SCHOPENHAUER: LAS TESIS DEL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

1. Consideraciones generales.	89
2. Cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Legitimidad del mundo como representación.	92
2.1 Formulación abstracta de la Raíz del Principio de Razón Suficiente.	96
2.2 Primer condición fundamental: Sujeto-objeto.	98
2.3 Segunda condición fundamental. Las cuatro formas de lo que puede ser objeto para el sujeto.	109
3. Principio de razón suficiente del ser. Espacio y tiempo.	114
3.1 Principio de Individuación.	119
4. Principio de razón suficiente del devenir.	125
4.1 Explicación general del principio y bosquejo general de la realidad.	127
4.2 Causalidad, ley de las mutaciones.	132
4.3 Segunda tipificación. Entendimiento; correlato subjetivo de la causalidad.	135
4.4 Kant, discusión en cuanto al origen del proceso cognitivo –repercusión en la forma de justificar la aprioridad de la causalidad.	143
5. Principio de razón suficiente de la motivación.	154
5.1 Ley de la motivación	157
5.2 Descripción de las tres variaciones de la causalidad.	160
6. Principio de razón suficiente del conocer.	166
 IV. CONCLUSIONES.	 179
Críticas y problemas	225
 V. BIBLIOGRAFÍA	 231

CÓDIGO DE SIGLAS.

Por código de siglas se pretende hacer la aclaración de la forma en que serán referidas las citas empleadas, esto por el hecho de que manejo dos tipos distintos para dicho cometido. El primero y más importante es el de la numeración canónica de las obras, es decir, se citará la obra correspondiente bajo la numeración canónica que ya ha sido establecida, esto con el fin de tener una localización más inmediata para alguna referencia. En el caso de las obras clásicas como la de Platón y Aristóteles, se citaran bajo dicho sistema, es decir, después de la cita en cuestión se proporcionará la obra y el número en cuestión. I.e., (Teeteto, 152b). Para los textos de Schopenhauer que con mucho será donde se concentren la mayor parte de las citas, utilizaré las siguientes siglas, que corresponderá a la numeración canónica de sus obras. Las obras utilizadas para este propósito pueden consultarse en la bibliografía.

Para referirme a la *Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, utilizaré las siglas **VW**, pues estas son las utilizadas para referirse a dicha obra, esto porque denotan el título de la obra en alemán, *Übre die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Después de las mencionadas siglas se proporcionará el parágrafo correspondiente y el número de página.

Para referirme a *El mundo como voluntad y representación*. Se utilizaran las siglas **WWV** para designar esta obra, se dará enseguida el número de página de dicha numeración si la cita se refiere al primer tomo de la obra, pues si es de los *Complementos*, después de las siglas se especificara con un II romano, y el número de la página en cuestión. Las siglas corresponden al título original de la obra: *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Para designar la obra de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, se utilizaran las siglas **GM** (*Übre die Grundlage der Moral*), y a continuación de las siglas se proporcionará el capítulo y el número de la página en cuestión.

El segundo método empleado para citar, corresponderá a la forma Harvard, y este se utilizará cuando no se cuente con la numeración canónica de las obras, dicha forma de citar proporciona el apellido del autor, el año de la edición de la obra y el número de página. I.e., (Descartes, 1981: 64). Dicho método es muy útil al proporcionar dicha información al cerrar la cita en cuestión.

El valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo. Este tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles, que, en busca de ilustración acerca de su terrible destino, no cesa de indagar aun cuando intuye que de las respuestas que reciba puede sobrevenirle lo más horrible. Mas la mayoría de los filósofos portan en su interior una Yocasta, la cual ruega a Edipo, en nombre de todos los dioses, que no siga inquiriendo... *Schopenhauer*.

Mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, parte de ella; y reconozco que lo mejor de mi propio desarrollo se lo debo, además de a la impresión del mundo intuitivo, a la de las obras de Kant, la de los escritos sagrados de los hindúes y la de Platón. *Schopenhauer*.

La doctrina de Kant provoca en cualquier cabeza que la haya captado un cambio fundamental, el cual es tan enorme que puede equivaler a un renacimiento espiritual. Sólo ella es capaz de eliminar realmente el realismo debido a la determinación originaria del intelecto y que le es innato, algo que no alcanzaron ni Berkeley ni Malebranche, pues estos se atuvieron demasiado a lo universal, mientras Kant va a lo particular y ciertamente de un modo que no conoce ni modelo ni copia, de un modo tan idiosincrásico que tiene un efecto inmediato en el espíritu, a consecuencia del cual éste sufre un desengaño radical y en adelante divisa todas las cosas bajo otra luz. *Schopenhauer*.

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo. Él es comparable a aquel que mide la altura de una torre por su sombra y yo al que toma la medida directamente. Por eso, la filosofía es para él una ciencia *a partir* de conceptos, para mí es una ciencia *en* conceptos, elaborada a partir del conocimiento intuitivo -la única fuente de toda evidencia- y captada y fijada en conceptos generales. *Schopenhauer*.

No obstante, el idealismo trascendental no discute en absoluto la *realidad empírica* del mundo existente, sino que sólo afirma que no es incondicionado, ya que tiene como condición nuestras funciones cerebrales, de las que surgen las formas de la intuición, es decir, tiempo, espacio y causalidad; y que por ello esa realidad empírica sólo es la realidad de un fenómeno. *Schopenhauer*.

Hay muchas cosas posibles que nunca llegan a ser reales: luego solo lo necesario llega a ser real. *Crisipo*.

INTRODUCCIÓN

La inteligencia se asemeja al sol que no ilumina el espacio si no hay un objeto donde se reflejen sus rayos. Schopenhauer.

La filosofía de Schopenhauer se inscribe dentro de la tradición de la filosofía de la modernidad, dicha teoría se constituye a partir de la filosofía de Kant, y por este hecho es que se declare una filosofía trascendental, una filosofía que sustenta que los mecanismos bajo los cuales aprehendemos la experiencia son dados *a priori*, tales mecanismos son las facultades con que está provisto el sujeto antes de toda experiencia, así que entiéndase ante todo por trascendental el reconocimiento de lo *a priori* y por ello puramente formal de nuestro conocimiento. A partir de esto se puede afirmar, que por filosofía trascendental es la que nos hace conscientes de que las leyes primeras y más esenciales del mundo que se nos representa radican en nuestro cerebro, y por eso es que sean *a priori*,¹ donde todo objeto está doblemente condicionado por el sujeto, en primer lugar *materialmente*, o como objeto en general; en segundo lugar *formalmente*, pues el modo y manera de la existencia del objeto, esto es del verse representado -espacio, tiempo, causalidad-, provienen del sujeto y está predispuesto en el sujeto. Así que de la simple existencia objetiva que sólo es pensable frente a un sujeto, se añade el modo y manera de ser objeto, pues el idealismo kantiano demuestra que todo el mundo material no es algo que exista independientemente de nuestras cabezas, sino que tiene sus requisitos primordiales en nuestras funciones cerebrales, por medio del cual y solo por ello es posible ésta realidad objetiva.

Ahora bien, Schopenhauer afirma que bajo el concepto de filosofía trascendental, puede entenderse que el mundo se nos da de una forma *secundaria*, es decir, *tan sólo como representación*, con lo que se produce una tajante separación, entre nuestra propia existencia y la del mundo, pues dado que sólo podemos conocer por medio de nuestras facultades, entonces no hay medio por el cual la experiencia pueda dárse nos en sí y por sí,

¹ No debe confundirse por ningún motivo lo trascendental, por lo trascendente, pues no podrían ser conceptos más opuestos, ya que por trascendente ha de entenderse lo que sobrepasa la facultad de nuestro conocimiento, o en otras palabras, al abuso del elemento puramente formal de nuestro entendimiento, referido a algo más allá de nuestra experiencia. Así que el análisis trascendental consiste precisamente en mostrar por qué no podemos tener conocimiento de lo trascendente, sino que únicamente se limita a lo inmanente.

reduciéndose todo el mundo de la experiencia a nuestro fenómeno cerebral o contenido de nuestra conciencia, obviamente la relación de la representación con algo completamente distinto del ser en cuyo cerebro se produce sólo puede ser muy mediata, y por tal motivo la investigación trascendental es la investigación que se interroga por las condiciones de posibilidad de la experiencia, lo que le interesa es establecer los límites de las representaciones y el de nuestras estructuras cognoscitivas.

Si la filosofía de Schopenhauer se presenta como una filosofía de la conciencia, en la que se privilegia lo inmediato, coincide en este punto con la filosofía cartesiana, pues ambas filosofías parten de la immediatez. Siendo el punto de partida la única certeza inmediata, esto es, los datos de la propia conciencia, el paso de ésta a lo que se encuentre más allá será siempre el paso accidentado. Ante este problema el pensamiento moderno optó por soluciones dogmáticas –Descartes-, o escépticas –el empirismo desarrollado hasta sus últimas consecuencias-, donde la percepción no puede afirmar nada sobre alguna realidad más allá. Ante la immediatez del sujeto enaltecida por Descartes, Schopenhauer destacó la condición mediata del sujeto, con lo que se resuelve la cuestión del dualismo entre lo material y la conciencia: lo material aparece como “representación”, como contenido de la conciencia, remitiendo el mundo de los objetos al sujeto.

Para evitar el idealismo absoluto, Schopenhauer recurre a la afirmación de un orden ajeno a la conciencia, y por ende, al mundo de los objetos. Este será el único dualismo que nuestro autor acepte, enlazándose de la siguiente manera a los planteamientos kantianos: no es posible una dicotomía simple entre un elemento material y otro espiritual, sino que se refiere a una distinción fundamental donde se reconozca como punto de referencia la relación con la conciencia del sujeto, resultando en ello, el primer sentido de la distinción entre “fenómeno”, como la realidad cognoscible de los objetos para el sujeto, y “cosa en sí”, un hipotético trasfondo de lo fenoménico incognoscible. Este “más allá” se convierte en Schopenhauer en algo absolutamente real, lo esencial. Con ello la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, se ve diferenciada de la distinción schopenhaueriana entre representación y Voluntad.² El sentido inmediato de ambas distinciones es idéntico, siendo

² Con este termino de Voluntad con mayúscula, en primera instancia pretendo sentar una aclaración por la que algunos intérpretes de Schopenhauer han optado. Con la distinción entre Voluntad con mayúsculas y voluntad con minúsculas, se pretende hacer la elucidación gráfica de qué es lo que se debe de entender por cada una;

crucial las insuperables limitaciones del conocimiento humano por estar atenido a esas formas. Sin embargo, la valoración de este hecho es muy diferente entre ambos autores, pues para Kant, el conocimiento de lo fenoménico es el único mundo real, suelo firme para nosotros, mientras que de la cosa en sí, nada se puede afirmar. Por su parte Schopenhauer ve al mundo de la representación como una realidad inestable, de pura apariencia, por lo que apela a un intento de penetrar en la Voluntad. Así que en su concepción del fenómeno, Schopenhauer presenta un idealismo más radical que el kantiano, donde el fenómeno es representación, contenido de conciencia de un sujeto cognoscente, aunque esta situación sea una condición antropológica fundamental, pues nos desenvolvemos en el mundo de nuestra representación, cree necesario penetrar en aquella realidad en sí, donde el enclaustramiento dentro de la propia conciencia se vea superado al llevar a cabo una ampliación de ella en torno a la voluntad.

Schopenhauer distingue dos modos de conciencia: la conciencia de lo exterior, y la conciencia de sí o autoconciencia. En el primero, el sujeto aparece volcado hacia fuera; en tanto que sujeto cognoscente se presenta como conocedor de objetos externos. El ámbito del segundo modo, no se trata de un conocer del cognoscente, sino de todos los sentimientos y pasiones que hacen una referencia inmediata la subjetividad y que también se encuentran en la conciencia bajo la forma de agrado o desagrado, algo que el sujeto quiere y no quiere, descubriéndose así el sujeto como volente. Con esta argumentación, se logra la ampliación de la conciencia, pues además de la conciencia de los objetos, existe una conciencia íntima, que aparece para Schopenhauer como la *conciencia interesada* de una voluntad. De este modo, la conciencia ya no aparece inherentemente ligada al conocer, sino que se concibe como “lo otro” del conocimiento. La voluntad ya no reside en constatar la relación de objetos conocidos, no es algo naturalmente intelectual, sino que se remite a la conciencia de sí. Conocimiento y voluntad aparecen como los modos de consideración de una misma realidad, donde el sujeto no sólo conoce, sino que, sin subordinarse a lo anterior, también es sujeto volente, que tiene como referentes básicos el dolor y el placer, y

cuando se emplea con mayúscula, se refiere a lo que Schopenhauer considera el en sí, lo que es incognoscible para nosotros en tanto sujetos, es decir, lo que sólo podemos pensar en forma negativa como el número de Kant, pero sin embargo, en última instancia es la esencia de todo lo real. En cuanto a la diferenciación, voluntad con minúsculas debe entenderse que se está refiriendo a la conciencia de un impulso interior -deseo, tendencia, volición, vida, en sentido de afirmación personal-, que en sí también nos es desconocido, pero que es inherente al individuo como motivación subconsciente de actuación.

por lo tanto está muy ligado a la corporalidad. En virtud de esta dualidad de conciencias, el sujeto apercibe que su cuerpo no es sólo algo conocido, sino también algo inmediatamente sentido, vivido.

Schopenhauer puede afirmar entonces que, al retrotraer la cosa en sí a aquella realidad que encontramos en nuestra propia conciencia como la voluntad, consigue remontarse en ello de nuevo a la fuente cognoscitiva subjetiva: es siempre lo subjetivo lo que da la clave para lo objetivo, y eso es una constante en todo lo largo de su filosofía. La voluntad ya no queda subordinada al conocimiento, apareciendo éste como secundario a la primera; es la voluntad el motor del proceso cognitivo, pues impulsa al intelecto conforme al interés, así la conciencia cognoscitiva trascendental pierde su inocencia y se convierte en una necesidad existencial. Para Schopenhauer, la *intuición* será el modo supremo de la racionalidad pero sin ser un operar más elevado que el discursivo, propio también de la razón. Esta es, para nuestro filósofo, la facultad de los conceptos abstractos del pensamiento, de la reflexión, y por ello es siempre una potencia cognoscitiva discursiva de segundo grado, pues el núcleo del conocimiento donde se adquiere auténtica información sobre el mundo, no reside en el conocimiento racional, sino que se verifica en el nivel previo del entendimiento y con ayuda de los sentidos; es decir, la intuición, como conciencia más inmediata sobre la realidad y por ser un conocer opuesto a la forma abstracta y discursiva de la razón. En la intuición, la información sobre la realidad se presenta puramente antes de reordenarse discursivamente por la razón. Así, el concepto se fundamenta, primariamente, en la intuición, por lo que el concepto no puede ser el punto de partida de la filosofía. Ésta parte de los datos del mundo, de la conciencia primera e inmediata de la realidad, es decir, de la intuición. En la filosofía schopenhaueriana, este punto de partida está conformado por lo inmediatamente dado, como dato simple de conocimiento, o intuición, y lo inmediatamente dado como dato empírico de conocimiento. Esto posibilita a Schopenhauer proclamar, no obstante la afirmación de la epistemología como primer momento de la investigación filosófica, que la filosofía es metafísica nacida de fuentes empíricas.

La razón presenta, así mismo, una condición secundaria derivada de la intuición con ayuda del cuerpo, por lo que éste, además de ser una representación más, es una condición para el conocer, pues ha de mantener un contacto íntimo con el sujeto para poder

transmitirle los datos sensoriales; esta relación posibilita el influjo de la voluntad sobre el conocimiento, transmitiendo los intereses vitales subjetivos de la voluntad al conocer.

Es así, que Schopenhauer es fiel a la filosofía de la conciencia, que erige su certeza sobre lo inmediato, y a la filosofía trascendental, donde el sujeto configura formalmente la realidad objetiva. El sujeto como cognoscente y el sujeto como volente, tienen una identidad última que para Schopenhauer aparece como inexplicable, porque no descansa en el mismo sujeto, y lo único que pone en contacto a la voluntad con el conocimiento es el cuerpo, en tanto que reflejo de la primera y condición del segundo, haciendo al sujeto ser parte del mundo. El sujeto es esencialmente volente, no cognoscente; y no es ninguna sustancia, sino una diversidad de funciones, de formas de actividad que ha de ir tras su sustancialidad mediante su integración a la realidad. Del mismo modo que el sujeto pueda aprehender una realidad relativa e insustancial, el propio sujeto no es sino algo relativo e insustancial y no puede afirmarse como una realidad absoluta. Con ello, Schopenhauer no sanciona la contingencia de las distintas individualidades y propone demarcar límites para la conciencia cognoscente, siendo este el resultado de una filosofía de la subjetividad de tendencia crítica. La única vía abierta para superar la limitación inherente al sujeto, consiste en acoger las diferentes perspectivas parciales de la realidad que aquél puede alcanzar, de modo que, a través de su conjunción y confrontación, vaya subsanándose su unilateralidad y se construya una visión totalizadora.

La filosofía debe considerar la experiencia como tal, conforme a su contenido esencial y a sus elementos internos y externos; la experiencia es la realidad tal como se presenta en la conciencia, por lo que siempre está ligada a lo subjetivo. Es una realidad relativa y superficial y no absoluta y en sí, por ello, Schopenhauer apunta que debe rechazarse el realismo dogmático ingenuo, y conceder al mundo de la experiencia valor exclusivamente de tal, es decir, reconocer la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Sólo así se establece la limitación del conocimiento humano al mero fenómeno, pero con la necesidad de una realidad más auténtica de la que el fenómeno sea la manifestación, que será, para Schopenhauer, justamente lo metafísico, la *Voluntad*.

De esta forma, Schopenhauer plantea una filosofía concebida como “ciencia de la experiencia” dirigida sobre fundamentos empíricos, que es al mismo tiempo una metafísica

inmanente, que no trascendente, pues nunca se desprende de la experiencia, por el contrario, su tarea es comprenderla cabalmente. El desciframiento del mundo permite proyectar la armonía entre todas sus partes como pertenecientes a un todo, englobándolas en una interpretación totalizadora. La verdad de esta interpretación consiste en su capacidad de presentarse efectivamente como un reflejo de la totalidad del mundo en conceptos abstractos. Para la comprensión de la experiencia es para lo que se proponen los términos “representación y Voluntad”, pues esta comprensión dual refleja la relatividad del sujeto, de una conciencia que no alcanza el fondo de las cosas y que ha de comprender todo lo existente mediante la representación –el conocimiento- y la Voluntad, porque estos son los elementos de la realidad de los que él participa. Se trata entonces de una comprensión global, como un reflejo interpretativo de la totalidad de lo real, aunque siempre ligado de una forma u otra al sujeto y condicionado a las limitaciones inherentes a la subjetividad, sin que jamás pueda tener acceso absoluto a una realidad ajena al sujeto.

El mundo es mi representación y el mundo es mi Voluntad. Con estas dos afirmaciones contundentes mediante las cuales inicia su obra capital, Schopenhauer resume el pensamiento único que recorre toda su filosofía. La distinción establecida entre representación y Voluntad, se inscribe directamente en la pretensión de conocer el mundo, pues el autor considera que por medio de estos dos ámbitos su filosofía puede explicar *qué* es el mundo, y no *a partir de qué* o *para qué* existe* (WWV, 98). Si con el nombre mismo de su obra capital, Schopenhauer trasmite el núcleo de su filosofía, entonces se puede asentar que las dos afirmaciones anteriores develan el siguiente mensaje: el mundo no es más que una representación del sujeto cognoscente y el universo entero es la manifestación y objetivación de la Voluntad.

Para él, decir “el mundo es mi representación”, es lo mismo que decir que la realidad sólo tiene existencia para la conciencia, por la conciencia y en cada una de las distintas conciencias, es decir, que el mundo como representación tiene vigencia mientras exista una conciencia en la cual representarse, pues no puede haber representación si no hay alguien que se la represente. Por su parte, decir “el mundo es mi voluntad”, es tomar conciencia de que cada uno en su interior manifiesta aquella esencia que presenta la Voluntad, por lo que se cae en la cuenta de que sólo es una de sus objetivaciones.

El sustrato metafísico que Schopenhauer ha denominado Voluntad, es ese *en sí* o noúmeno que, para nuestro autor, constituye el principio originario de todas las fuerzas que actúan en la naturaleza -concebido por él a partir de su manifestación en el mundo fenoménico-, es un principio inconsciente e indiferente, pero del cual todo se constituye. Su argumento, ligado de nuevo a la epistemología kantiana, versa en que si las representaciones sólo son posibles a través del tiempo, el espacio y el principio causal -condiciones de posibilidad de toda experiencia-, los cuales son facultades *a priori* del sujeto, entonces sucede que si estas condiciones sólo son válidas en cuanto exista el sujeto, y por tanto, sólo aplicables para nuestras representaciones, al eliminar al sujeto y con él sus facultades, no hay modo en que se pueda diferenciar una cosa de otra, con lo cual no se podría experimentar alguna realidad, pues si esta realidad que experimentamos se nos presenta diferenciada en una pluralidad de cosas, en un tiempo y en un lugar determinados, y estas como se ha sostenido son facultades *a priori* del sujeto, entonces la respuesta forzosa como puede obviarse es que no hay forma posible de la existencia de alguna realidad fuera del sujeto, pues sin él todo es indiferenciado, unitario. Por ello nuestro autor concluye que sin sujeto no hay objeto, pues si tal fuese el caso, resulta imposible distinguir alguna cosa de otra, y por lo tanto, no puede existir una realidad independiente de él, y de ahí que pueda afirmarse que el mundo es nuestra representación.

Ahora bien, el autor sostiene conforme a los planteamientos trascendentales que la Voluntad es un sustrato que en sí es incognoscible, pero que a través del razonamiento anterior se nos presenta indiferenciado, lo cual puede muy bien -en principio- ser el origen de todo, debido a que si las representaciones sólo son posibles en un tiempo y en un espacio, siendo estas facultades *a priori* del sujeto, con lo que la diferencia se da sólo en el mundo que experimentamos. De este modo pareciera evidente que todo tiene un mismo origen, lo que hace comprensible que estemos conformados -en última instancia-, de lo mismo. Si ese principio originario se manifiesta en el mundo de los fenómenos como un principio inconsciente de actuación, y en nosotros los seres humanos, se hace patente al sentir un impulso similar, ostensible en la voluntad -en forma de energía, fuerza, afirmación de la vida tendencia, impulso, etc.-, entonces puede aceptarse que somos una objetivación de aquella Voluntad. Esta consideración hace mucho más comprensible el hecho de que el conocimiento es un producto e instrumento de la voluntad, pues surge y se desarrolla por el

impulso de buscar los medios que lleven a afirmar la vida -procurar el placer y evitar en lo posible el dolor-. Por ello, Schopenhauer considera que la voluntad es la que determina en gran parte nuestros actos, aunque esto se efectúe inconscientemente. De ahí que Schopenhauer considere a la experiencia interna como el punto de partida para que podamos empezar a comprender la naturaleza de ese sustrato metafísico, y eso es lo que va a constituir gran parte de su filosofía, pues al mundo como Voluntad no sólo le dedica el segundo libro de su obra capital, sino que va a ser lo que permee toda su obra y donde él mismo cree asentar la originalidad de su filosofía.

Si bien Schopenhauer es conocido por dicho contenido, en el presente ensayo no será el objeto de análisis, pues atendiendo a lo que él mismo apunta, esta no es una verdad inmediata para la conciencia, y por tanto, para poder ser analizado se necesita hacer antes una elucidación del problema del conocimiento, el cual se nos presenta con mayor inmediatez, sobre todo una vez que se ha asumido que el conocimiento es el medio que nos acerca a la comprensión de la realidad. Eso no quita que se hagan constantes referencias a la Voluntad, pues no se puede separar con tanta radicalidad del problema del conocimiento cuando, de uno u otro modo, es un parámetro para la argumentación que aquí se presenta.

El problema que aquí se abordará, es el que presenta el mundo como representación, pues además de tener una prioridad intrínseca para el conocimiento, es la parte que se conecta con toda la discusión filosófica de la tradición más importante de la misma, es decir, la filosofía clásica -Platón y Aristóteles-, y la filosofía moderna -la tradición que empieza con Descartes y desemboca en Kant.

Una vez dicho lo anterior, también es pertinente aclarar el modo en que será planteado el análisis y reconstrucción que aquí se elaborará. Es un hecho conocido que Kant, antes de pasar al examen pormenorizado de la deducción de los conceptos puros del entendimiento -categorías-, hace una distinción que los juristas suelen hacer. De dicha diferenciación se exige una prueba de cada una de las partes distinguidas.* (KrV. A84. B116). Valiéndonos de ello, puedo decir que, en general, el presente ensayo se dividirá en aquella forma, esto es, la distinción entre *quid facti* y *quid juris*. *Quid facti* se refiere a una cuestión de tipo histórica, la cuestión del hecho o del desenvolvimiento de lo acontecido. *Quid juris* se refiere a la pregunta por el derecho o la validez. Esta distinción es la estructura que este ensayo pretende reflejar de manera transpolada, muy útil para saber en que ámbito de la

argumentación nos encontramos. Así los dos primeros capítulos se constituirán de una reconstrucción histórica en cuanto al problema del conocimiento -*quid facti*; lo que principalmente se quiere presentar es cómo el conocimiento ha avanzado de una manera que no es meramente empírica, sino todo lo contrario, cabría decir que su avance se ha dado en una manera idealista -o por lo menos aquí será resaltada aquella perspectiva. Claro que no se quiere hacer aquí una reconstrucción lineal y acumulativa del mismo, sino que la propuesta es marcar cómo las ideas y su problemática tienen una historia, que aunque no sea uniforme y “objetiva”, lleva una secuencia implícita. Así que, lo que se verá de la filosofía clásica, serán las premisas que pueden tomarse como un realismo filosófico, en abierta oposición al realismo ingenuo, y de los filósofos modernos sus premisas epistemológicas, como su acercamiento hacia el idealismo, o su derivación hacia el idealismo epistemológico, ya que nuestro autor de alguna forma reconoce en los filósofos de la modernidad una línea de continuidad en dirección al idealismo trascendental de Kant y, por tanto, a su propia reformulación. Así que lo anterior no debe entenderse como una historia de la filosofía en sentido estricto, sino la visión que por mi parte encuentro se puede desprender a partir de Schopenhauer, colocándolo en relación directa con la filosofía de la modernidad.

Quid juris, por su parte, será llevado a cabo en el tercer capítulo, pues en él se abordará concretamente la cuestión del mundo como representación y por ende la cuestión de su validez. Como esa interrogante es el hilo conductor de la totalidad del ensayo, será respondida con la formulación que presenta el *cuádruple principio de razón suficiente* y todo lo relacionado al mundo como representación. Schopenhauer considera al cuádruple principio de razón suficiente como la legalidad constitutiva del mundo de la representación, pues este principio condensa abstractamente la ley general del conocimiento. Esto ha de entenderse en que toda nuestra actividad representativa se elabora con este mecanismo en el que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori*, en el que nada es sin una razón por la que es. Esta simplificación y radicalización de la epistemología kantiana que efectúa Schopenhauer, expresa el hecho de que todo lo que llegue a ser nuestra representación, está necesariamente sometido a una facultad del sujeto, así que los procedimientos según los cuales se producen nuestras representaciones sólo confirman la estructura de nuestra conciencia, es decir, que el ser

representado refleja sólo las facultades con que disponemos, con lo que estamos autorizados a preguntar por el *por qué* -las razones y conexiones que une a unas representaciones con otras. De este hecho es que nuestra conciencia cognitiva se escinda en sujeto y objeto, estableciéndose una intrínseca delimitación entre estos dos elementos, pues ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación es lo mismo, con lo que se erige la fórmula general de nuestro conocimiento. Ya que todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto -que son nuestras representaciones-, están relacionadas unas con otras en virtud de lo cual ningún objeto existe por sí o independiente, lo que significa que toda representación se encuentra en una relación necesaria con otros objetos, estableciéndose un gran determinismo en el mundo como representación.

Si en general se ha visto que para Schopenhauer, nuestra relación de conocimiento queda sintetiza en la enunciación “el mundo es mi representación”. Con esta afirmación surgen enseguida varias preguntas: ¿cómo esto puede ser cierto? ¿Qué es a lo que se refiere este autor con tal enunciación? Pero aún más concretamente, ¿es esto cierto? ¿Cuál es la validez para sustentarlo? Como se puede ver la formulación misma de las preguntas reiteran la distinción entre la cuestión de hecho y la cuestión de derecho, por lo cual damos paso al análisis antes dicho.

La enunciación el mundo es mi representación, tiene principalmente dos acepciones: de la primera ya se ha hablado un poco, esta es la parte gnoseológica, la parte del conocimiento conforme al interés -cabe subrayar práctico-, interés dirigido al sustento de la vida, o en los términos que se utilizaron arriba, se trata del conocimiento que se pone al servicio de las demandas de la voluntad, representado en general por el interés que presenta el conocimiento por el mundo objetivo, el mundo en el que día a día procuramos conservar y afirmar nuestra existencia, en pocas palabras, lo que llamamos experiencia. Esta es la acepción más importante, y a la que se hace referencia inminentemente cuando se plantea que el mundo es nuestra representación. Ahora bien, el contenido teórico que esto implica, contrastará notablemente de la forma en que “inocentemente” pudo haber sido planteada, pues dicha enunciación se justificará bajo los presupuestos del idealismo trascendental planteados por Schopenhauer, lo que significa que contiene la pregunta por las condiciones

de posibilidad de conocer los objetos en tanto se hallen en un enlace regular determinable *a priori*. Así, su objetivo es mostrar cómo es posible el mundo como representación, reconocido como la extensión de la realidad, o en otros términos, cómo el mundo es configurado conforme a nuestras facultades, haciendo posible su conocimiento. Arriba se dijo que el conocimiento se presenta en la forma general de sujeto y objeto, misma que se expresa en la intrínseca dependencia de uno y otro. Este punto central será el análisis que dé lugar al tercer capítulo.

La segunda acepción que presenta dicha enunciación, es su contenido implícito, es decir, enunciar que el mundo es mi representación, es confrontar al realismo ingenuo, así como al realismo filosófico. Esta última consideración es la que no puede deslindarse de su origen, o la que no puede deslindarse de la cuestión de hecho y, por lo tanto, responde a la cuestión de que se haya decidido hacer la reconstrucción siguiente. Podría decirse que busco un trasfondo para la enunciación de nuestra situación de conocimiento, pues sólo fue posible alcanzarla por medio de la tradición central de la filosofía, con lo que se sostendrá que la enunciación es el resultado de aquella y no una enunciación arbitraria, por lo que adquiere su sentido en el desenvolvimiento mismo de la tradición filosófica. Aunque hubiera sido posible abordar únicamente la cuestión más importante, es decir, la pregunta por la validez *-quid juris-*, de uno u otro modo nos hubiera remitido al problema implícito que contiene tal afirmación, pues es nada menos que hacerle frente a toda formación recibida, que está inherentemente arraigada al *realismo ingenuo*. Pero ¿qué entendemos por realismo ingenuo? y ¿qué papel juega en tal enunciación? Además, ¿por qué puede decirse que la tradición central de la filosofía es el respaldo de la idea de que el mundo es nuestra representación? Este es otro par de preguntas que trataran de esclarecerse a lo largo de los dos primeros capítulos.

Aprovecho para dar la formulación del realismo ingenuo implícito en toda nuestra concepción, dicho realismo es el que se pretende enfrentar con la tradición filosófica, mismo que será el interlocutor del análisis presente, aunque en lo siguiente se identificaran aspectos decisivos que caracterizan predominantemente el realismo filosófico que se presenta en la filosofía clásica, y el realismo ingenuo e ingenuo dogmático distinguibles en el medioevo, aún con ello puede sostenerse la siguiente caracterización. Por eso lo presento

como una tentativa en la que se clarificará la importancia que tiene la reconstrucción siguiente, además que es lo que permitirá abrir paso a la época moderna. Dicha posición presenta las características siguientes;

- a) La creencia en un mundo de objetos físicos, en el cual cada objeto permanece en sí y por sí mismo.
 - b) Los objetos tienen una existencia independiente entre sí, como de nosotros.
 - c) El mundo de objetos es ajeno al individuo.
 - d) Las pretensiones de conocimiento del sujeto hacia las cosas del mundo, va a ser llevada a cabo por medio de los sentidos.
 - e) Lo que sentimos es causado por los objetos.
 - f) Por medio de los sentidos, percibimos el mundo igual a como es éste en sí mismo.
 - g) Puede conocerse la verdad de los enunciados acerca de esos objetos por medio de la experiencia (o verificación) sensorial.
- €. Nuestro conocimiento del mundo se encuentra justificado.

Sin nada más que agregar, pasemos a nuestro examen.

I. ORIGEN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO, ABIERTA OPOSICIÓN AL REALISMO INGENUO.

1. LA TRADICIÓN ANTIGUA Y LA GÉNESIS DEL REALISMO FILOSÓFICO.

El corazón humano es siempre el mismo, pero el pensamiento tiene una historia. *Schopenhauer*.

Preguntarnos por el realismo ingenuo es preguntarnos por el origen mismo de la filosofía, pues cuando el hombre se preguntó por lo que es y por lo que constituye la realidad, es decir, por el ser de las cosas, se remontó a la pregunta onto-metafísica de qué es, lo que realmente existe. En torno a esto, el hombre siempre había obtenido como respuesta que la realidad y su existencia versa en una multiplicidad de cosas, siendo el hombre una entre ellas, y que además las cosas tienen existencia e independencia con respecto al hombre y con respecto a sí mismas, siendo éstas tal cual las toca y las mira, siente o escucha; en dicha respuesta se le da calidad de existencia en sí y por sí a todas cosas. Ahora bien, aunque esta es una reconstrucción un tanto sofisticada sobre el realismo ingenuo, tomémosla a modo de hipótesis como la respuesta más común, la más espontánea, y por tanto, la más cercana que puede dar cualquier hombre, teniendo vigencia en cualquier época como por ejemplo en la Grecia clásica como en nuestro siglo en curso -claro que esto en tanto no se haya dado a una seria investigación. Cabe decir que en el transcurso de este ensayo, se irán delimitando las características distintivas que presenta el realismo ingenuo en cada una de las etapas que han moldeado la conciencia de la humanidad.

Arriba se dijo que preguntarse por el realismo ingenuo es preguntarse por el origen mismo de la filosofía, pues este realismo ingenuo connatural a nuestra especie es puesto en tela de juicio en primera instancia con los filósofos griegos de Mileto, ellos enmarcan el primer intento de superar esa condición, pues ellos -Tales, Anaxímenes y Anaximandro-, al preguntarse por el verdadero ser de las cosas ponen en duda que lo que comúnmente se considera como lo real, lo sea. Su pensamiento es claro, pues preguntarse por el verdadero ser de las cosas denota haber dudado previamente de que las cosas sean lo que parecen ser, ellos al no fiarse de la percepción inmediata -lo que nos marca el sentido común-, se ocuparon de las cosas, las cuestionaron y al enjuiciar su ser en la observación de su materialidad, llegaron a la conclusión de que toda esa aparente multiplicidad en realidad

proviene de una sola (*arché*); este hecho más que representar una respuesta acabada, representa una primera superación y oposición a ese realismo ingenuo, pues al dar una respuesta racional, y no transcribir sus sensaciones como la concepción ingenua, sustituyeron aquella posición por una construcción intelectual, racional, con la cual podía empezar a desvincularse la intervención de fuerzas divinas y mitos creacionistas. Abierto este camino, la pregunta por el fundamento último que explica la apariencia engañosa de lo real, se vuelve el centro de las disputas y de la reflexión, resultando en los primeros sistemas que tratan de eliminar las contradicciones que se dan en la percepción inmediata, implantándose un sistema coherente y racional en el que todo tiene un orden y un fin.

Dicho acontecimiento que marca el inicio de la filosofía, puede verse como la instalación de un realismo, califico de realismo porque se tiene como principio una sustancia natural, que en su transformación da cuenta de la multiplicidad de las cosas, además que en ese hipotético proceso, se da la coherencia y el orden, en oposición a la concepción ingenua, que da existencia a la multiplicidad de las cosas por sí mismas, es decir, en un sustento individual, por creación o por azar. Como sabemos, el primero en hacer esto es Tales; él buscó entre la diversidad de las cosas cual sería lo común en todas ellas, con lo que investigaba el origen, la cohesión y la consistencia de la realidad. La conclusión a la que llega es que esa sustancia es el agua; el agua en sus diferentes estados - condensación y refracción-, es el principio de la diversidad de la realidad. Anaxímenes duda que sea el agua el principio de todas las cosas y afirma que es más bien el aire; Anaximandro, por su parte, postula el *apeiron*, lo infinito o indeterminado.

El valor histórico de estos filósofos, no reside en el elemento que propusieron, lo determinante es cómo colocan en el pensamiento la premisa de que no todo lo que se nos presenta tiene una existencia en sí y por sí, que las cosas no tienen una generación independiente o espontánea, aunque sigan sustentando la existencia de las cosas con independencia del hombre, al proponer un elemento como el primigenio, ellos quieren dar cuenta de toda la diversidad que nos presenta la realidad y darle una racionalidad intrínseca, universal de la que se pueda desprender todo lo demás. Con esta pretensión de universalidad por parte de su elemento primigenio lo que instituyen es el método que nosotros entendemos por *deducción*, pues ellos creían que si sometemos cualquier cosa a un análisis efectivo u observación sensata, esa cosa siempre va a tender a lo particular, lo

primigenio, resultando que ya no podemos afirmar la creación o generación tal cual de cada cosa, en una existencia independiente y desvinculada de las demás, como lo hace el realista ingenuo, pues todas son derivadas de una que es la que hay que considerar, pues de ella se desprenden las demás, con lo que revelan su practicidad. Sin embargo hay que decir que este tipo de razonamiento no hace más que afianzar la concepción objetiva del mundo antiguo, en el que las cosas se encuentran en una jerarquía del Ser, pensamiento que va a ser el sustento del mundo hasta la crisis en la que cae en el Renacimiento.

Ésta desvinculación por parte de los filósofos con respecto al realismo ingenuo se fue perfeccionando, no quedó en sólo ver que la realidad presenta contradicción, y que las cosas no son totalmente lo que parecen ser, sino que este distanciamiento en cuanto al realismo ingenuo evolucionó por medio de la crítica y la reflexión hasta llegar a la figura de Aristóteles, este pensador a quien la historia -concretamente los medievales-, le asignaron el adjetivo de *él filósofo*, él va a representar la culminación del realismo filosófico por ser el más dedicado al estudio concreto de las cosas, en develar la realidad concreta de cada ente, e investigar a través de todas sus determinaciones la sustancia que lo sustenta. Pero para llegar a ello, hay que pasar por otros grandes pensadores.

1.1 LA OBJECCIÓN DE HERÁCLITO Y LA RESPUESTA DE PARMÉNIDES.

En este transito hacia la consolidación del realismo filosófico nace en Éfeso un hombre que aunque va a seguir inmerso en el realismo material, va a insertar la mayor objeción que pueda hacerse, éste hombre es Heráclito. Con él se cuestiona el tipo de realismo al que llegaron los filósofos jónicos, Heráclito ve que si consideramos con profundidad las cosas, ellas no son, pues las cosas están constantemente dejando de ser, de donde resulta que las afirmaciones de sus predecesores para él son erróneas, pues cuando creemos tener ese ser primigenio, eso a dejado de ser, y por tanto no puede ser lo mismo que se había considerando, con lo que es imposible determinar un principio material que sea universal, por lo que declara el ser de la realidad como un perpetuo devenir, de tal suerte que las cosas no son sino que devienen, la esencia de la existencia no es el ser, sino su constante dejar de ser, por paradójico que sea, sólo hay cambio, movimiento, destrucción, ser y no ser son uno y lo mismo y esa es la estructura cabal de las cosas, ésta estructura es el devenir, como

transito de los opuestos o contraste de ser y no ser, pues sin uno no se puede pensar el otro, pues la determinación se obtiene por medio de su contrario.

Pero curiosamente el filósofo que sostiene el perpetuo devenir, contrapone un elemento que sí será fijo, y al cual se remiten todas las cosas, este elemento es el *logos*. Lo podemos confirmar en uno de sus fragmentos conservados, nos dice que sabio no es el que lo escucha a él, sino al *logos*, con lo que podemos dar una interpretación que delimita tajantemente entre lo que percibimos por medio de nuestros sentidos -el devenir constante-, con lo que percibimos por medio de la razón -lo que obedece al *logos*. A través del *logos* es por lo que damos permanencia a las cosas y éstas adquieren su objetividad, es así que se entiende su fragmento 41, “En una sola cosa consiste la sabiduría; en conocer con ciencia a la mente que a todas las cosas y en todas las cosas gobierna”.

Con ésta interpretación se puede ver que no es tajante la oposición que se sostiene con Parménides, pues Heráclito alcanza a concebir que lo que da permanencia a las cosas es la mente, eso que se remite al *logos*, y no como los heracliteanos extremos que afirman que el devenir hace imposible toda conceptuación (contraejemplo de esto es que ha llegado hasta nuestros días su pensamiento), aunque hay que decir que Heráclito nunca subsumió plenamente ese devenir material, como lo hace Parménides, su contemporáneo, él enfrenta la objeción que sustenta Heráclito, esto en cuanto en ella se presenta una contradicción lógica para el pensamiento, Parménides se opone a la idea de que ser y no ser sean lo mismo, y la realidad alcance a ser en una contraposición, él pregunta; ¿quién puede entender que las cosas sean y no sean? Al no obtener respuesta Parménides implanta un principio de razón, un principio de identidad, mejor conocido por nosotros como el principio de no-contradicción, que se expresa en su famosa sentencia de que el Ser es y es imposible que no sea, “pues sólo lo mismo puede ser y pensarse”; “Y fuera del ente no hallaras el pensar”. (Filósofos presocráticos (935(28 B3)) & (936(28 B8, 34-36)), respectivamente).

Las cosas tienen un ser y ese ser es -lo pensado- y si no lo tienen no son, Parménides sabe que además de las cosas existe sobretodo el pensamiento de las cosas, las cosas pueden cambiar, pero el pensamiento es inmutable, con éste razonamiento en apariencia simple, Parménides construye toda una metafísica del ser bajo presupuestos lógicos, que además de la inmutabilidad buscada, se llega a uno de los puntos clave para la historia del pensamiento y en especial para el pensamiento racionalista, idealista -en este

caso el idealismo de primeros principios o metafísico-, esto es el criterio lógico que implícitamente supone que, para que algo sea real es necesario que sea posible -en forma lógica-, es decir, pensable y por ende fuera de toda contradicción, el principio de no-contradicción esencial para el orden del pensamiento es condición para la realidad: “Para que algo sea real es preciso que sea racional. Tal es el principio de todo racionalismo y el origen de todo idealismo” (Xirau, 1996: 19).

Bajo la identificación hecha por Parménides entre ser y pensar, se esconden las condiciones de posibilidad de toda experiencia -entiéndase esto en su sentido más amplio-, pues es lo que va a significar hasta cierto punto el alma, dentro de la Teoría de las ideas en Platón, los primeros principios en Aristóteles, las ideas innatas en Descartes, lo *a priori* en Kant, y lo contenido en los cuatro principios de razón suficiente que desarrolla Schopenhauer. Pues todos estos son principios mínimos que hacen posible la experiencia, son condiciones formales indispensables que cada uno de los filósofos mencionados antepone, además que por ellos es posible la intersubjetividad, pues no son exclusivos de los filósofos como “creadores” si no que hay una necesidad de los mismos para ordenar y captar la realidad. Donde variará esta concepción, será en la justificación que cada uno de estos filósofos haga, porque en esencia el pensamiento es el mismo, esto se verá implícitamente cuando se aborde a cada filósofo, es así que continuare con su desarrollo.

Parménides que influyó profundamente en el pensamiento griego, moldeó a un hombre que conmocionará por su pensamiento a su época, como a todo el mundo posterior, un hombre al cual el propio Aristóteles lo nombrará maestro. Como es conocido, la filosofía de Platón tiene como una de sus características ser el mediador entre las filosofías de Heráclito y Parménides, pues él es quien une lo múltiple de la realidad con la unidad de lo ideal, o en otras palabras, quien sintetiza la variedad de la experiencia que nos proporciona los sentidos en la unidad y coherencia que nos proporciona la razón.

1.2 LA LECCIÓN DE PLATÓN: REALISMO E IDEALISMO.

Platón es de los filósofos antiguos quien menos rasgos de realismo tiene, de ahí que sea el que mejor pone en claro lo contradictorio y aparente del realismo ingenuo, siendo considerado como el primer idealista perspicaz. Éste pensador que se da a la totalidad del estudio del mundo, encuentra que su mayor característica es predominantemente y

abrumadoramente el cambio, expresado en sus propias palabras “*de generación y corrupción*”, con lo que asume, pero a la vez enfrenta la postura realista del devenir de las cosas heredada de Heráclito, pues al constatar que todo lo que nos rodea, incluidos nosotros mismos, sólo está en tránsito, advierte que eso no puede ser una solución, o la respuesta al problema encontrado, más bien es el problema mismo, pues bajo semejante presupuesto no habría forma de asir algún conocimiento -por añadidura verdadero-, teniendo presente que este problema ya lo había enfrentado Parménides de una manera lógica, en la que se identificaba plenamente el ser con el pensar, Platón construye su solución.

Para Platón la respuesta que da Parménides deja mucho que desear, pues no enfrenta directamente el devenir de la realidad y por tanto no da cuenta de él, y en segundo lugar, cuando instala el principio lógico, se limita a decir que las cosas fuera de sí son idénticas al pensamiento y ese es el ser, lo que permanece, lo real, otorgándole una calidad ontológica al pensar, en su opinión difícil de justificar; es decir, lo que aquí Platón ha identificado es el problema que nosotros conocemos de que el ser de la cópula es distinto al ser de la existencia, o que no son iguales las condiciones formales del pensamiento, con las condiciones de la existencia. De ahí que Platón no acepte del todo esto, sino que abstrae lo predominante, lo que sintetiza la realidad, estas son las *ideas* que se tienen de las cosas, pero no en el sentido que el ser, sea el pensar. La razón es lo que tiene que regir sobre la sensación, pero no suplantándola. Con esto devela su idealismo, que consistirá en la afirmación de que aunque todas las sensaciones son indiscutiblemente verdaderas, estas no nos dan la verdad tal cual y por sí mismas, sólo nos dan una aproximación –apariencia- y son más bien el ámbito en el que se cimienta la *doxa*; De ahí que el filósofo que busque la Verdad no se detendrá en una aproximación, deberá buscar lo universal, el orden trascendente. Aunque la *doxa* sea parte fundamental para discernir entre ella y el conocimiento: lo que interesa es la *episteme*, aquello que está más allá del conocimiento sensible, el conocimiento del orden que tiende a un fin y que reside en nuestro interior, el cual traemos de vuelta a través de la reminiscencia. Siendo todo esto posible porque tenemos *Alma*, alma que será la mediadora entre el mundo trascendente y el mundo immanente, ya que ésta es la que dará racionalidad y coherencia al mundo material.

En esta apretada aproximación a la filosofía de Platón se puede ver varios elementos que necesitan de una previa justificación para su inteligibilidad. Dos problemas

salen al paso, el primero es que Platón expuso sus teorías a lo largo de toda su obra, lo cual las vuelve difícil de aprehender, además de que la forma en la que escribe se presta a una múltiple interpretación, sin mencionar que los temas se apoyan unos con otros, y la conclusión a la que llega la discusión queda abierta para una posible corrección. En segundo lugar, siendo Platón quien definió el quehacer de nuestra materia y a quien se puede considerar el fundador de la misma –hablo de fundador en sentido estricto, en sentido pretensión de validez universal, lo cual lo vuelve un referente indispensable para cualquier tema-, es difícil determinar cuál es la interpretación más indicada. Sin embargo hay cuestiones que se encuentran a lo largo de todos sus diálogos y que se vuelven el referente indispensable para montar una esbozada interpretación, como la que aquí pretendo hacer. Entre ellos es el papel que juega el carácter ontológico del orden –el orden trascendente-, así como la importantísima función del alma y por último el desarrollo pleno de su teoría de las ideas como el soporte de todo su sistema. Ahora bien, lo que quiero presentar de Platón se puede extraer de la discusión entablada con los sofistas y el estrecho vínculo con Sócrates, pues en estas discusiones se encuentran los recursos argumentativos para su exposición.

Como se vió antes, Platón tiene cierto desprecio por la doxa, pues considera que en ella no se puede fundar el conocimiento que obedece al orden, además se señalaba que ahí es donde radica su rechazo por el realismo y por tanto el develamiento de su idealismo, conque se distanciaba de sus coterráneos los sofistas. Los sofistas son un grupo complejo, que se enfrenta propiamente con Sócrates, pero la mayor referencia que tenemos de tal suceso lo conocemos a partir de los *Diálogos* de Platón, además de ser él quien desarrolla plenamente la respuesta propuesta por su maestro, esto es, la del Alma que es imperecedera y que trae en sí el conocimiento de las formas eternas, crucial para la posterior elaboración de la teoría de las formas o ideas que va a ser el respaldo de su sistema en general. Podemos ver a los sofistas inclinándose hacia un realismo filosófico, tanto por su actitud como por sus tesis, ellos al igual que los filósofos jónicos ponen en tela de juicio la actitud ingenua en la que el hombre había sido educado, con lo que pueden considerarse con un valor inestimable, para la historia y desarrollo del pensamiento. Cabe decir que ellos pertenecen propiamente a la etapa del humanismo griego, la etapa en la que el objeto de estudio es el hombre y su desenvolvimiento en sociedad. Por lo que ahora salen a cuento, es porque ellos

son quienes dan un claro ejemplo de la antítesis insuperable que se presenta entre *nomos* y *phycis*, que bien puede ser concebida como un segundo intento de acabar con toda objetividad, llamémosle natural o divina, que se había implantado en el hombre griego a partir de los poemas homéricos. Con esto me atrevería a decir que dicha concepción puede considerarse como una oposición hacia el realismo ingenuo moral, ese realismo ingenuo de dependencia y determinación en el que se fundaba la normatividad.

En dicho enfrentamiento, *Phycis* representará el orden natural, bajo la noción de que cada objeto en el mundo tiene una función, función que es definida por este orden, “...en la visión del mundo homérica se considera que debe existir una correspondencia entre las leyes que rigen la vida social y la naturaleza, entendida como un *cosmos*” (Serrano, 2001: 46). De ahí que en la formación de la concepción del hombre que había sido educado bajo los estándares de la Polis -música y gimnasia- sea la de tener la convicción de que todo está regulado y determinado por ese orden, dándole una necesidad ontológica, misma que será trascendente al designio humano.

Nomos es la parte reveladora, la parte donde se hacen patente las críticas de los sofistas, pues estas van dirigidas a la normatividad del orden social, a la Ley, reflejo de ese orden. La consigna de los sofistas es que el conocimiento o la virtud, puede enseñarse, que ellos pueden enseñar los medios que llevan al conocimiento. Ellos enseñaban el arte de la persuasión a través del discurso a cambio de una remuneración, teniendo como uno de los resultados, el poner al descubierto que la normatividad es un artificio, que es contingente, abriendo la premisa de que no tiene por qué ser de esa manera y poniendo énfasis en que el hombre sólo se ha atenido a un artificio al cual ha subordinado su naturaleza, en detrimento de su persona, propiciando con esto que se busque la pluralidad como algo distintivo y por tanto la subjetividad en su forma de egoísmo, con lo que se consigue conmover las nociones de pertenencia a la Polis. Además de propiciar que el ateniense se volviera crítico y concibiera que lo que enmarca toda su cultura -reglas, costumbres, tendencias, religión, el Estado mismo-, sea sólo un acuerdo al cual no necesariamente tiene que deberle la pertenencia, o su ser. Esta doctrina que difunden los sofistas, marcará la única razón legítima que separe lo correcto y lo incorrecto, intentando desplazar el orden cósmico representado por las determinaciones estatales -designios divinos-, a la determinación de cada hombre y su conveniencia, actitud que queda plasmada en la concepción de la justicia

por parte de Trasímaco; “...lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte” (República, 338c).

Como puede apreciarse, los sofistas se instalan en un realismo, el cual no va a ser opuesto a la naturaleza de los hombres, ya que éste tiene una mayor acogida al no dificultarse su aceptación, pues en el se anteponen los intereses de cada cual, resultando que sólo la represión pueda moderarlo. Precisamente esto es lo que quiere evitar a toda costa Platón, y lo que combate contra los sofistas Sócrates, por su carácter destructivo hacia las leyes, el hombre mismo y las instituciones en general, en una palabra: la objetividad. Cuando en esta etapa de la historia no hay un marco teórico-conceptual, ni fáctico que pueda sustentar la desvinculación del hombre hacia aquella normatividad, cuando históricamente no se ha moldeado la conciencia del individuo, es comprensible e incluso imprescindible que Platón detenga esto apelando a la realidad de un orden objetivo, en el que halla una plena correspondencia entre las leyes sociales y la naturaleza, un modelo de orden civil que sea universal. A grandes rasgos el objetivo de Platón queda resumido en la siguiente cita:

De lo que se trata, según Platón, es de romper con el falso dilema propiciado por la lucha de opiniones, y determinar una forma racional de gobierno en la que se suprima la dominación, gracias a su concordancia con la armonía universal. Si en un sistema social deben existir diferencias entre los hombres, éstas deben corresponder a su *naturaleza*, de tal manera que cada uno al cumplir con la función asignada por su lugar preestablecido en el orden natural, pueda realizarse como individuo y, paralelamente, contribuya a la preservación de la armonía cósmica. (Serrano, 2001: 48).

La clave del problema se encuentra en que para Platón los términos así como el orden civil tienen un referente objetivo, un referente cósmico al cual se puede apelar para que los hombres puedan concebir lo mismo, o mejor dicho puedan darse cuenta de la verdad, es decir, conocer el orden va a permitir conocer los atributos y las relaciones existentes, con lo que se hará posible definir la función que debe cumplir por naturaleza, pues dicho orden es lo que va a definir el lugar y la función de cada cosa.

La pregunta obligada es: ¿cómo es que adquirimos conocimiento de dicho orden? Esto va a ser dado en la respuesta de Sócrates a la posición de los sofistas, esta es la posición de que la virtud puede ser enseñada, su estrategia es demostrar que la *virtud es conocimiento* y por tanto no es sólo un conjunto de proposiciones que se pueda enseñar, y menos aún que puedan ser adquiridas pagando por ellas. Sócrates cree en el valor educativo de la filosofía a través de la palabra, pero si una persona puede aprender algo, solamente

podrá aprenderlo a partir de sí misma. Tal afirmación se ve claramente cuando Agatón, al principio del diálogo *El Banquete*, pide a Sócrates que se siente junto a él, para así poder impregnarse del pensamiento que acaba de tener, a lo cual Sócrates responde que eso bueno sería, pues de esa forma se podría llenar de conocimiento quien careciera de él. Como vemos, esto es un ejemplo fundamental, pues al decir que el conocimiento no es algo que se pueda adquirir de una forma banal o superficial en la experiencia, nos está orillando a considerar la posibilidad de que tal vez resida en nosotros, y eso es lo que va a significar para Sócrates el “Alma”. No es en vano que Sócrates coloque en el centro de su pensamiento la inscripción del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”. Ya que concentra su teoría del conocimiento, en la cual todo lo que conocemos proviene de la iluminación de nociones que teníamos en el alma. Pero antes de pasar a ella, sería bueno precisar el punto que Platón no va aceptar de los sofistas, pues la renuncia por parte de éstos al conocimiento del orden, supondría que todo el conocimiento está basado en una mera opinión, lo que descarta el hecho de tener una ciencia verdadera y, por ende, la imposibilidad de llevar una vida buena, en la que todo está regido conforme a la ley natural, donde se preserve la normatividad.

También podría aducir como otro ejemplo, que Sócrates sostuvo hasta el último momento en el diálogo -sostenido con- *Critón*, que las leyes de su ciudad eran lo que a él lo habían forjado y, por tanto, no podía huir de la sentencia que se le había dictado, ya que significaría ir en contra de ellas. Pero ahí Sócrates se está refiriendo al hecho de que no es una determinada forma de régimen lo que hace a una ciudad justa, sino el uso que de la ciudad se hace de acuerdo con la justicia ideal -la justicia del orden entendida como el principio que mantiene la armonía. Y de ese modo si su muerte está conforme a esa consideración, entonces no tiene nada que objetar. Y es precisamente en esto donde Sócrates da la mayor lección a Platón, pues aquel se ha pronunciado por el acatamiento del orden objetivo, al cual todo tiene que alinearse, y segundo, con el desenvolvimiento de la sentencia y encarcelamiento en el diálogo *Fedón*, en el cual Sócrates se esfuerza por consolar, e instruir a sus amigos de la realidad o seguridad que él tiene de la inmortalidad

el alma,¹ y con ello se obtiene el marco teórico para poder abordar la teoría de las ideas de Platón.

Esta teoría no sólo surge por el hecho de dar cuenta de las cosas de la realidad, de su finitud así como del cambio que presentan, sino también surge por el hecho de que al conocer las cosas en su forma pura, esta nos develará su función, lo que nos remite directamente al carácter ontológico del orden que se plasma en la realidad, por ende la posibilidad de la ciencia, concebida en general como *Filosofía*, y como guía fundamental todo lo referente al orden moral. En ésta teoría omnisciente que Platón nos ofrece, se puede ver la pretensión de respuesta a todas las preocupaciones del hombre de ese momento del desarrollo de la humanidad, respuestas que aun hoy es indispensable considerar.

La forma de proceder de Platón, no va a ser muy distinta de como lo hizo Sócrates, si éste último decía que su virtud residía en poder dar a luz las ideas de los otros, a través de un ejercicio en el que confrontaba al individuo, por medio de preguntas y objeciones, y así determinar si se ha dado a luz a un fantasma o un verdadero ser, es decir, en una serie de pruebas negativas constatar si se tiene algo que sea efectivamente conocimiento o sólo una mera opinión. Platón por su parte confrontará las representaciones inmediatas que tenemos para provocar en el alma la necesidad de lo permanente, de lo general, es decir, lo que quiere Platón es poner de relieve la necesidad del orden, eso que participa o se manifiesta en el conjunto de las cosas y hace que las identifiquemos como tal, pero que a la vez por participar en las cosas no pierden su individualidad.

Si en nuestra inmediatez sensorial lo que percatamos es el cambio y la multiplicidad, la pregunta que plantea Platón al respecto es ésta: ¿cómo es que encontramos similitudes reconocibles en las cosas? Y más aún ¿cómo es que llegamos a reconocer las cosas mismas si éstas están constantemente cambiando? La incomparable respuesta dada es que esto es sólo posible por medio de *la idea* -o forma-, la idea que participa en cada una de las cosas en su individualidad pero que a la vez es lo general, lo que está en todas ellas, y por tanto hace posible que las reconozcamos. Hay un sin fin de ideas y para Platón todas tienen existencia real, más aún la mayor realidad, pues son la esencia del orden, las ideas son lo que buscaba Sócrates cuando interrogaba por lo que era el bien, la valentía o la

¹ Ésta que una vez separada del cuerpo ‘perecedero’ tendrá la oportunidad de *volver* a contemplar las formas puras, las formas eternas.

belleza, etc., sin embargo, las ideas no son las cosas y por ende no pueden ser alcanzadas por ninguno de nuestros sentidos, aunque están en todo y puede reconocérseles, no son materiales, lo que abre una aporía, pues ¿cómo careciendo de existencia material tienen semejante influjo sobre el mundo en general? Parte de la respuesta ya ha sido dada en una manera implícita, pues al estar insistiendo en la importancia ontológica del orden, indirectamente se estaba haciendo referencia a la efectiva existencia del alma, ésta es el elucidario que hace posible el entendimiento y vínculo con el orden. La concepción e importancia del alma en la filosofía de Platón, fue desarrollada a partir del trato con Sócrates, siendo éste su fundador,² asegura de ella que es la parte del hombre que es irreducible, ya que es la residencia de la virtud e inteligencia, y por ende la dadora de racionalidad a la experiencia. Platón aceptará ésta concepción del alma y será fundamental en su sistema, pues es Platón quien hace explícita su inmanencia con el orden objetivo y el conocimiento a través de la reminiscencia. Pero más fundamental aún, es el hecho de que se vuelve el parámetro contra todo realismo, ahí es donde juega su papel principal en esta exposición.

De este modo las anteriores preguntas por las similitudes y el cambio de las cosas se pueden resumir a una sola, teniendo las ideas un referente real, es lo que permite detener el cambio abigarrado y la multiplicidad material, no es que la idea contenga la “generación y corrupción” de este mundo, esto sigue su curso, pues las cosas perceptibles son compuestas, el efecto está en nosotros, cada uno puede reconocer las cosas a pesar de lo múltiple que ellas sean, como también las similitudes que un mismo genero tenga, esto se debe en parte a que las ideas se manifiestan en las cosas, pero sin lugar a duda es por la realidad del alma que las contiene, es decir, el alma al contener cada idea como unidad en sí misma, se sirve de las ideas como modelo al cual las cosas que intuimos se ajustan, aunque hay que decir que en una forma imperfecta, el ejemplo está en que Platón pensaba que por muy bella que fuera una estatua, nunca podría igualarse a la Idea de la belleza, aunque no cabía duda de que participaba de aquella y todos lo reconociéramos, eso no significaba que lo fuera.

Lo que para mí es evidente, es que si hay alguna otra cosa bella fuera de lo bello en sí, no hay absolutamente otra razón de que sea bella sino que *participa* de la que es bello en sí, y lo mismo digo de todo el resto. [...] No hay, que yo sepa, otra manera de que cada cosa pueda venir a la existencia,

² Esto en sentido filosófico, pues ya con los pitagóricos se concebía como la armonía del cuerpo, y en general se tenía noticia de ella en el mundo helénico.

fuera de su participación en la esencia propia de cada realidad de que debe aquélla participar. (Fedón, 100c, 101c).

Precisamente aquí es donde se encuentra el idealismo de Platón, pues claramente se aprecia en la participación que tiene la idea con su receptáculo en este mundo, Platón afirma la existencia fáctica de las cosas, pero estas son sólo por la participación que tienen con su idea, no importando por ello la diversidad de las cosas, ni la diversidad que pueda presentar una misma, cada una de ellas en su heterogeneidad participa de la unidad de la idea -el concepto, lo universal-, contenida como se ha venido diciendo en el alma misma.

El alma que está, o mejor dicho la que estuvo -y estará idealmente- en contacto directo con las ideas puras, figurará en la teoría como la unidad de la conciencia, o principio de racionalidad. El alma es lo pensante que habita en el cuerpo del mundo sensible, ella será la que se percate de la mutabilidad de las cosas sometiéndolas a su unidad para plasmar el contenido permanente y seguro de las ideas, obteniendo como resultado la *episteme*. Pero esto sólo puede llegar a ser posible por medio de la reminiscencia, aludiendo al hecho de que no es un aprendizaje como tal, sino un recuerdo, resumido en la frase “*conocer es recordar*” y esto es lo que demuestra Sócrates en el celebre pasaje del diálogo *Menón*, cuando interroga a un esclavo llevando a buen termino una demostración geométrica, con el sólo hecho de dar argumentos claros para que el esclavo los recordara. Es decir, con el método de la mayéutica, Sócrates consigue que el esclavo conteste por su propia cuenta, demostrando con esto que el conocimiento estaba en él y sólo tenía que ser incitado para que pudiera recordado.

Hasta aquí se ha visto que la teoría de las ideas ha servido para detener el relativismo moral de los sofistas, así como el materialismo relativista del devenir de las cosas de Heráclito, así como también para legitimar el carácter ontológico del orden y dependencia de nuestra realidad objetiva hacia aquel. Aunque en ésta exposición se ha argumentado sobre el carácter idealista de la filosofía de Platón, en oposición a aquel realismo, apenas se ha señalado directamente el punto fundamental que implica. El esfuerzo hecho por éste gran filósofo a lo largo de todos sus diálogos, consiste en poner al pensamiento como lo verdaderamente predominante, lo que debe ocuparnos, y lo que rige si en verdad lo entendemos. Sobre esto puedo extraer una cita en la que Hegel se pronuncia:

...lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible, la exaltación de la conciencia al reino espiritual: de tal modo que lo

espiritual, lo que pertenece al mundo del pensamiento, cobra importancia, bajo esta forma, para la conciencia, y encuentra el camino hacia ella, y, a la inversa, la conciencia empieza a pisar firme en este terreno. (Hegel, 2002b: 136).

Así es como ahora puedo interpretar el famoso pasaje de los hombres encadenados en la pared que sólo ven sombras en una caverna a contra luz del libro séptimo de la *República*, en él se hace un bello intento de persuadir a todo hombre de que lo que ve, siente, y en general todo lo que percibe por sus sentidos, no es la realidad, sino únicamente su apariencia, pues las cosas realmente verdaderas de donde toman forma las apariencias, están en otro lugar, aunque como se vió, contamos con ellas, con su recuerdo en nuestro interior.

La descripción de que los hombres que ahí se encuentran atados de piernas y manos, con cadenas hacia la pared, es referencia directa a que todo hombre desde su niñez ha estado atado a la inmediatez de los sentidos, y no ha atendido su interior, y así es como se entiende que el hombre que por su esfuerzo escapa y luego regresa a describirles la verdad, es despreciado e incluso asesinado por hacerles ver lo deplorable de su situación -este es el caso del filósofo, y especialmente el de Sócrates-, o por no entender o no querer apartarse de la certidumbre y comodidad que ella ofrece -realismo ingenuo. Ligado con esto se vuelve entendible la afirmación que hace Sócrates en el *Fedón*, de que el filósofo debe enfrentar con ánimo la muerte, ya que el filósofo es el único ser que toda su vida se ha preparado para ella. Pues el estudio y ejercicio de la filosofía consiste en la contemplación de objetos para los cuales no se hace uso de ninguno de los sentidos, sino que se da por medio del “pensamiento”, en el cual no se necesita el cuerpo, por tanto, la muerte del mismo, va a significar la liberación del alma para que pueda darse a la contemplación de estos objetos en toda su pureza. Pero antes de llegar a esa última parada, lo que podemos ver es que Platón vuelve a insistir en la importancia del pensamiento como lo que configura la realidad y principio de la ciencia, pues si actuamos conforme a él, no tendremos que darnos “premios” u “honores” por atinarle o predecir la figura de la apariencia -me refiero a la situación de los hombres en la caverna-, pues si se puede afirmar la existencia de lo justo, de lo bello o de lo bueno, y en general de todas las demás cosas; “¿No será, por el contrario, por medio del pensamiento mismo, sin mezcla y en sí mismo, como podrá uno lanzarse a la captura de aquellas realidades que son también, cada una sola, sin mezcla y en sí misma?” (Fedón, 65d).

Como se puede apreciar, Platón lleva más allá que Sócrates con el concepto de alma, si éste sólo pretendía la conciencia de sí para revelar lo propio del hombre y reflejarlo en la vida moral, conforme al orden universal, lo mismo que las escuelas helenistas. Platón lo expande a todo el ámbito del conocimiento, al ser en sí, al mundo objetivo que definirá la función de cada cosa, y de donde se empezará a deducir los ordenes de lo real, las leyes generales y las relaciones inmutables, en una palabra, la episteme. Sin embargo en ésta mezcla de realismo con idealismo sustentado por Platón, es lo que va a convertirse el principal blanco de ataque por parte de Aristóteles, ya que éste no ve la necesidad de crear, o postular un mundo inteligible para dar cuenta de la diversidad y realidad de las cosas, si ambos mundos no dan cuenta efectiva de la realidad. Aristóteles señalará que esta duplicidad crea un sin número de ideas, y de ideas de sus participaciones -ideas de ideas-, lo que ha dado a conocer como el argumento del tercer hombre.¹

1.3 ARISTÓTELES, CUMBRE DEL REALISMO FILOSÓFICO.

Aristóteles, es considerado como el realista por excelencia, por inclinarse a la investigación ontológica, y develar la realidad concreta de cada ser, en su ser, de ahí que marque cierta distancia con respecto a la filosofía de Platón, y por dicho motivo dirija su investigación por el camino empírico, pero no en una forma de total oposición, ya que él también sustentará -hasta cierto punto-, una postura con carácter idealista, a pesar de la bastedad de las consideraciones empíricas que presenta. Aunque Aristóteles declare abiertamente en los primeros párrafos de su *Metafísica*, que; “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones” (Met, 980a, 25). Dicha cita no puede tomarse al pie de la letra -la identificación entre deseo de saber y sensaciones-, se tiene que delimitar en su ámbito, ya en la *Ética Nicomáquea*, anterior a la *Metafísica*, había descrito las tres principales formas de vida; la del vulgo, la de honores o política y la contemplativa o filosófica. Aunque todo hombre se nutran de las sensaciones, la forma de vida que se queda más limitada a esa inmediatez es la del vulgo, esto se aclara mediante ejemplos en la *Metafísica*, ya que hay hombres que llegan al arte, aunque él lo generalice;

Ciertamente, el resto -de los animales- vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano -vive- además, gracias al arte y a los razonamientos. (Met, 980b. 25).

¹ Para esto véase la *Metafísica* de Aristóteles, 990b. ss. Cabría mencionar que ya Platón tenía conciencia del problema en su teoría, y la expuso en el Parménides, lo que lo hace el primer auto-crítico de la historia.

Y en verdad que sea generalizable, sin embargo él, va delimitando a los hombres que desarrollan un arte -arte entendido como ciencia o conocimiento-, y así es como se ve el ejemplo siguiente, -el del médico- y pasa lo mismo con el del hombre que dirige la obra;

En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad [...] es algo propio del arte. (Met, 981a, 7-14).

Sin embargo, aunque el arte sea el conocimiento de lo general, en dicha delimitación hay hombres que tienden a la *sabiduría*, un conocimiento que no se orienta a ninguna necesidad, -la vida contemplativa descrita en la ética-, fruto del ocio y de nuestra capacidad de aprender, todo esto por nuestra favorecida característica animal que incluye la inteligencia, la capacidad auditiva, la memoria² y las sensaciones. Aunque las sensaciones y la memoria nos hagan animales inteligentes y por ende podamos aprender³ y solucionar nuestra sobrevivencia, hay hombres que tienden a la sabiduría, “ciencia de ciertos principios y causas” (Met, 982a).

El argumento que creo ver en Aristóteles, es el siguiente, aunque éste declare que la sabiduría, y por ende la filosofía surja del hecho de tener satisfechas las necesidades inmediatas, y por tanto que sus fines no se dirigen a satisfacer ninguna utilidad y por ese motivo tenga un mayor grado en estima frente a lo demás, se puede ver como es que Aristóteles se va inclinando hacia la exposición del problema del conocimiento, pues no se está ocupando de las cosas que aparecen tal cual en la realidad, en cambio está delimitando el campo de estudio que pretende afrontar. Una vez que ya se ha pronunciado por las facultades que intervienen en dicho proceso, y también dicho donde radica el conocimiento -el conocimiento del arte que es superior al que proporciona la experiencia, por versar este en lo general, y no en lo particular propio de la experiencia-, que proporcionan las demás ciencias. Ahora nos dice que hay uno que está por encima de aquellos por ser universal, no es casualidad que tantos indicios ahora deriven en la indagación de los primeros principios y causas, ya que ahí se encuentra el conocimiento universal, aquel que no es mediado por la experiencia, pues aunque ésta de lugar al arte: “El arte, a su vez, se genera cuando a partir

² La memoria es la que crea la experiencia, y esta última es la que nos libra de estar a merced del azar.

³ Aristóteles curiosamente distingue de las sensaciones la capacidad auditiva, como sentido indispensable para aprender, así el oído se identifica como el sentido de la inteligencia.

de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea, general acerca de los casos semejantes”. (Met, 981a, 5-7).

Por otra parte, las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios, [...] además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas de cada caso), [...] Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo –de ellos-). (Met, 982a, 25. 982b, 3-5).

Con esto se puede marcar una gran diferencia en presentar a un Aristóteles empirista, y mostrar como es que su empirismo es subordinado al problema del conocimiento, esto es lo que pueden revelar -vía causas- las últimas citas, porque mientras que el arte (o la ciencia) es el conocimiento de lo general, la idea que es lo que está en todos los casos -lo que éstos tienen de común-, no se encuentra en la experiencia, ni puede ser dada por la experiencia, sino que Aristóteles asocia a la repetición de los datos sensibles operaciones de carácter puramente racional, sin los cuales sería imposible la existencia de lo general. Ahora bien, si lo general está delimitado a casos que se tornan similares, entonces el conocimiento está muy limitado, pues sólo se puede dar cuenta de los casos de la instancia a que pertenece, en cambio si la filosofía se va a encargar de los primeros principios y causas, va a poder dar cuenta de lo universal, al igual que va a poder enseñar al demostrar las causas que da origen a todo caso, y ésta es la tarea que va a emprender Aristóteles con todo afán, prueba de ello es el estudio llevado en a cabo en la *Metafísica*, en el que categóricamente se afirma que no conoceremos la Verdad, si no nos concentramos en conocer los primeros principios y causas.

Es de esta forma como veo el rechazo por parte de Aristóteles al realismo ingenuo y como se verá también al realismo filosófico. Hacia el realismo ingenuo, por que, aunque Aristóteles dirija su investigación a los elementos que son afines a las cosas, como lo hicieran los filósofos de la naturaleza de Jonia, él, como aquellos, se coloca frente a los fenómenos como un observador pensante, no le da existencia en sí y por sí a cada una de las cosas, él busca los elementos singulares que están en estas, es decir, el sustrato que las cosas tienen, sin embargo va más allá, él busca la razón por la que las cosas pueden ser estudiadas y delimitadas por alguna de las ciencias. Esto es el problema implícito entre la experiencia y la ciencia, ya que la experiencia es el conocimiento de lo particular, aquello que se ha formado en nosotros a través de nuestras vivencias, el cual podemos recordar, ya

que tenemos memoria, y con lo que podemos saber del hecho, más no de las causas. En cambio la ciencia; “...pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte, [...] y esto es porque se conoce el porqué y la causa” (Metafísica 981a. 20-30). Además es claro que; “no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, [...] y es que no dicen el porqué acerca de nada” (Met, 981b, 10-15). De este modo claramente se puede delimitar el realismo ingenuo, pues el conocimiento da cuenta por medio de causas y casos generales, no de particulares.

En cuanto al realismo filosófico, éste se encuentra en la manera en que Aristóteles a sometido en orden de peso -no de tiempo-, lo que es lo predominante en la investigación del conocimiento, pues aunque las otras ciencias se hayan dado antes en el tiempo, para cubrir necesidades básicas o para el entretenimiento, y puedan explicar de manera general lo que a su saber le corresponde, lo que las abarca a todas, y lo que revelará mediante causas el principio de todo, es la filosofía, pues además de cimentarse en lo universal;

La más dominante de las ciencias [...] es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. (Met, 982b, 5-9).

Con lo que se puede apreciar el interés por parte de Aristóteles, en sustentar la concepción del carácter ontológico del orden, como lo hiciera Platón, para él, también va a ser el saber más fundamental, ya que su conocimiento nos dará lo bueno, así como el lugar y fin de cada cosa en la naturaleza, aunque el Fin en Aristóteles no es mediado por la idea del Bien como lo es en Platón. Pero esto no es el ataque al realismo filosófico que había mencionado, sino uno de los elementos que entraran en juego, pues este se presentará en función con los filósofos que buscaron el primer principio y causa de las cosas, Aristóteles encuentra en sus antecesores la confirmación, así como una legitimación de su teoría, en el sentido en que cada filósofo representa un paso dado en el descubrimiento de las causas, aunque es él quien las estructura y concluye, el estudio de sus antecesores demuestra que son las únicas causas, y por tanto el único principio de todas las cosas.

Así, al englobar las cuatro causas el principio bajo el cual se estructuran las cosas y los hechos en el mundo, Aristóteles opone a los filósofos anteriores el mayor realismo filosófico, con lo que pienso se acerca a un idealismo epistemológico, pues las cuatro causas son un principio que da racionalidad y coherencia a la realidad, es lo que describe la permanencia, el movimiento, la esencia y el orden, siendo el testimonio de la gran

importancia que tiene el problema del conocimiento en él filósofo. Aunque efectivamente éste sirve como base para afrontar el problema ontológico, como habíamos dicho, en orden de peso se antepone el problema del conocimiento, el cual era mi intención subrayarlo, por la oposición implícita que ostenta frente al realismo ingenuo, porque aunque a las causas se les pueda dar una existencia en la realidad, éstas como tal, van a ser siempre una abstracción, que sólo puede dar el uso de la razón, pues no hay como tal una causa material, eficiente o final, y menos aún una causa formal, no pueden ser extraídas tal cual de la realidad, de ahí que tengan una naturaleza puramente racional.

Aunque para Aristóteles, la indagación por las causas, por parte de sus antecesores sólo sirva para aumentar su certeza en la validez de su teoría, para él, va a representar la condensación de su pensamiento, por dicho motivo daré brevemente su exposición, con el fin de que se vea en conjunto su filosofía. Él enumera las causas del siguiente modo;

...de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta de esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). (Met, 983a, 25-35).

Para su exposición alteraré dicha enumeración, pues considero que de este modo tiene mayor secuencia en un orden ascendente. La primera en esta secuencia sería la causa material, la materia va a ser el principio a partir del cual se generan y descomponen las cosas, “permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades” (Met, 983b, 10). Es decir, la materia va a ser lo que él buscaba en las cosas, su sustrato último, lo que soporta todas las demás determinaciones, por ejemplo los accidentes, como el que Sócrates sea; chaparro, gordo, feo, virtuoso, ateniense, etc., de ahí que él afirme que lo que existe, existe como algo individual, algo que tiene *sustancia*, pues todo lo que encierra materia y por ende cambio, requiere un sustrato en el que se pueda efectuar.

La causa eficiente o *de donde proviene el inicio del movimiento*, surge del hecho de que la materia no puede dar cuenta de la diversidad y del cambio, ya que la materia no es autora de su propio cambio, “Porque, ciertamente, el sujeto mismo no se hace cambiar a sí mismo” (Met, 984a, 22). Aristóteles describe la capacidad de cambio como la *potencia* que tiene una cosa para modificarse, el *acto* es la culminación de esa capacidad, es así que acto y potencia vienen a describir el cambio en el desarrollo de las cosas, además de ser siempre estados de transito no son estados absolutos, son determinaciones físicas de su movimiento.

Pero esto no era aún suficiente para dar cuenta del principio de las cosas, pues aunque se ha detectado que las cosas por sí solas no pueden efectuar su cambio, tampoco había explicación para la existencia de las cosas que son bellas y buenas; “Así que cuando alguien afirmó, que al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, [...] a la vez, principio de las cosas que son, [...] donde viene el movimiento a las cosas que son” (Met, 984b. 13-23). Se podía dar una mejor explicación, pues con la concepción del orden o finalidad, ya se podía dar cuenta del cambio, pero aún no era totalmente satisfactoria, pues no da cuenta por lo que son las cosas, como por ejemplo las cosas bellas y buenas. Medio para un fin que a la vez se alineará, al Fin final.

De ahí que pocos se dieran cuenta de un principio que da cuenta de la esencia o entidad de la cosa, y entre ellos sólo se cuenta a los pitagóricos y Platón -aunque en los primeros en una forma muy burda-, este principio del que se habla es la causa formal. Y esto es lo que representa la Idea, pues las ideas no están en la materia, la idea es lo que da la esencia a las cosas sensibles, la idea es la definición de la cosa.

Un ejemplo que puedo aducir para ver cómo operan las cuatro causas, es el siguiente, pero antes hay que aclarar que estas no podrán actuar por igual en los entes artificiales como en los naturales, pues aunque todo sustenta las cuatro causas para existir, en el caso de los entes artificiales serán dependientes, por ejemplo, en el caso de la construcción de una silla necesitamos materiales físicos como madera, pegamento, clavos, etc. La causa eficiente la constituye el hombre que manipula y transforma estos materiales, pero este hombre a demás de manipular estos materiales, tiene que tener una concepción de lo que es una silla, lo que corresponde a la causa formal, la idea y por último el fin de ella, la necesidad que va a cumplir -causa final.

Como se aprecia, en las cosas que crea el hombre sus determinaciones son externas a la misma, como el fin que se le impone. Pero no es el caso de los agentes naturales, sea el caso de un árbol o un hombre, las cuatro causas antes mencionados puede reducirse a dos, a *forma y materia*. La materia representa por su parte la posibilidad de posibilidades, la materia es el receptáculo potencial de la forma, la forma en cambio es la determinación, es lo que precisa y define los contornos del ser, la quiddidad, la actualización y definición de la cosa a través de determinaciones, y esto es lo que nosotros percibimos. El motivo por el que

las cuatro causas pueden reducirse a materia y forma -hilemorfismo-, es porque si la causa material puede adoptar cualquier forma y sólo puede adquirir esencia en la unión con las otras tres -eficiente, formal y final-, y la forma puede contener a éstas, ya que en ella es donde reside el núcleo de la existencia, esto es porque la forma es eficiente ya que está en acto y potencia, formal porque hace de la cosa lo que es, esencia, y final porque al considerar las otras dos sabemos aquello que es, para lo que sirve, adquiriendo sentido su finalidad. Por eso es que forma y materia es la característica fundamental del ser, es donde se hacen patentes las determinaciones que le dan inteligibilidad a las cosas, así como su finalidad, que se integrará al Fin.

Hasta este punto he seguido ésta argumentación con el fin de aclarar los presupuestos de la filosofía de la antigüedad, en oposición al realismo ingenuo. Como espero se alcance a apreciar, he presentado el estudio anterior como una delimitación del problema del conocimiento, por eso lo circunscribí a las proposiciones filosóficas que dan cuenta del hecho de que la búsqueda del conocimiento, tiene implícita una oposición al realismo ingenuo, sin embargo, se ha estado afirmando que la filosofía antigua y concretamente la de Platón y Aristóteles, al superar al realismo ingenuo, se instalaron en un realismo filosófico, lo que me obliga a decir cuáles son las características de este realismo filosófico, o por qué lo clasifico como tal, esto va a ser muy útil para determinar tanto la concepción antigua, como la influencia que posteriormente presenta.

El realismo filosófico, tiene como característica principal la de sustentar el carácter ontológico del orden, es decir, darle una verdadera existencia a la determinación de que las cosas tienen un fin prefabricado, o mejor dicho que las cosas y el hombre entre ellas, viene a cumplir una función -destino- que es trascendente a sus designios. Este orden es presentado como una realidad a la que el hombre tiene que alinearse, al punto de que si actúa en contra de ella, revela su gran ignorancia, pues el conocimiento del orden no es un conocimiento que se pueda aprender, el conocimiento del orden reside en nuestra propia persona, lo que vimos que se contenía en el alma, ésta concepción quedo expuesta en la filosofía de Platón. Y aunque Aristóteles será afín al carácter ontológico que presenta el orden y lo sustenta con la misma fuerza, y coincida que el saber del orden es lo más

fundamental, al ser lo que marcará el fin de cada cosa, y lo que se alinearán a la vez al Fin, en Aristóteles el conocimiento del orden no será mediado por la idea del Bien, como tampoco por el alma.

Las diferencias que se presenten entre uno y otro filósofo, con relación a esta cuestión, ahora no es el asunto de importancia, lo que importa es que la concepción del carácter ontológico del orden va a permitir la realidad de las ideas, como la realidad de las categorías, nociones que son fundamentales para la comprensión de éstas filosofías, pues cada uno por su cuenta va a sostener la realidad de éstas como el medio por el cual podemos conocer las cosas, o más fuerte aún, el medio por el cual las cosas son. Aristóteles sostendrá que son elementos reales del ser mismo, elementos que hacen discernibles e inteligibles al ser y por tanto su finalidad. Con lo que podemos deducir y concluir que para ésta filosofía el Mundo es exterior a nosotros, el mundo es independiente de nuestra percepción. Está el mundo y nosotros somos sólo una parte de él, somos una cosa entre las cosas, pues el *Kosmos* no es otra cosa que el conjunto de las cosas, en el cual el conocimiento se dará en relación con las cosas exteriores entre sí, o sea, un choque real de cosas reales, que tienen una existencia previamente, es decir, una existencia prescindiendo del ser con conciencia.

Así el mundo antiguo y también el medieval se cimienta sobre un “sólido” sustento, pues está garantizado por esa realidad exterior, que representa el Cosmos u orden objetivo, dador de sentido a las cosas, como a la vida, por eso la concepción de la verdad, como la del conocimiento, no tendrá mayores complicaciones, pues se resumirá en la adecuación de nuestro pensamiento con la cosa, pues además de estos objetos reales, habrá por encima de ellos, un sistema más firme que ellos, divinamente conformado. Un sistema jerárquico que dirige y ordena la vida social y natural, y en su orden y garantiza la existencia de las mismas.

2. EDAD MEDIA: FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA -EL MODELO DE SÓCRATES.

Pobre y desnuda vas, ¡oh filosofía!
Petrarca.

En este apartado me limitare a dar una hipótesis que considero necesaria para entender lo acontecido en la Edad Media, con esto espero delimitar el realismo ingenuo que moldeó la

concepción del hombre en ésta etapa, elucidando también lo que a de enfrentar la época moderna. Teniendo presente la recomendación que hace Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, aquella que enuncia de que lo mejor que puede hacerse en esta tapa del pensamiento, es calzarse las botas de siete leguas y pasar lo más pronto posible. Pues aunque no comparto esta última consideración, lo que sí creo es que el pensamiento que se deja ver como filosofía es inconmensurable, no se puede calificar como una continuación de la filosofía griega, pero tampoco como una nueva, y de hecho considero que todo lo que ahí se deja ver como filosofía tiene como fines reforzar, incitar y promover, una forma de vida. Forma de vida que será conforme a los designios de una religión, por dicho motivo es que sea necesario dar algunas de sus particularidades.

Si se recuerda lo que se expuso de Sócrates, tenemos que él pertenecía a una época en la que el hombre era el centro del discernimiento, en el cual contribuyeron demasiado los sofistas, recordemos que es Sócrates el que nos hereda la concepción del alma y por tanto una orientación hacia la autonomía. Considérese que la pregunta fundamental de Sócrates, es la pregunta por la forma en la que vamos a vivir,⁶ hecho que fue lo que más le interesó hasta el último momento de su vida, convirtiéndose en la pregunta fundamental de su filosofía.⁷ Para él, la forma en la que vamos a llevar nuestra vida, tiene comienzo con la forma en la que vamos a delimitar lo que somos, es decir, enfrentarse a uno mismo hasta determinar plenamente lo que uno es, y apartar las cosas inferiores como lo que se tiene, y a partir de ahí adquirir conciencia de nuestra esencia, lo que nos hace propiamente hombres, lo que significa -o debería significar- en nuestros tiempos, la dignidad.

Para Sócrates, el hecho mismo de poder llegar al conocimiento de nuestra esencia, a través de la introspección, significaba ya adquirir el verdadero conocimiento, pues con el se sabía el lugar y función que debíamos cumplir, con lo que la filosofía, es antes que nada una forma de vida; hablamos del poder que ejerce la consecuencia, esa consecuencia que se refleja en los filósofos antiguos entre lo que dicen y lo que hacen, en la que asumir una posición filosófica era implícitamente asumir una forma de vida acorde a ella, sin hacer vacilaciones. Ésta evocación es importante porque va ser el punto clave para discernir en la

⁶ Y aún es la misma pregunta de nuestra filosofía práctica, la pregunta por los fines que hay que seguir.

⁷ Aunque no la haya escrito, aun teniendo plena convicción del poder de la palabra, a él sin embargo se le debe el origen de varias escuelas, estoica, escéptica, cínica y epicúrea, además de germinar el pensamiento de Platón, como se ve, no se equivocaba al compararse con la labor de una comadrona.

época medieval entre los que conservan un realismo y los que caen de lleno en un realismo ingenuo cabe decir dogmático. Porque si revisamos el origen del cristianismo, este surge y logra posicionarse a través del ejemplo y enseñanzas de la consecuencia que tiene el asumir la forma de vida filosófica, pues el cristianismo logrando insertarse por este medio en el hombre como *la filosofía verdadera*, aquella que no sólo sirve para especular y tener un cierto conocimiento del acaecer de la naturaleza o de los hombres, sino que se presenta como la filosofía que tiene la entrada a la salvación y redención en una vida eterna, la que revela lo desconocido, lo que ésta más allá de la muerte y donde se vive la verdadera vida.

Los primeros cristianos que propagaron la doctrina pretendieron lograr lo que distinguía a las escuelas filosóficas, tener un fundamento en el *logos*, y vivir de acuerdo a sus doctrinas. No es casualidad que el Génesis inicie con la realización del Verbo, siendo todo creado por él, en él y para él, haciendo que *logos* y Dios se confundan, de ahí que emulen a los filósofos que viven de acuerdo al *logos*, pues desde Sócrates se constata que filósofo es aquél que vive de acuerdo a la razón. Del mismo modo ellos se nombran cristianos porque viven de acuerdo a la razón, pero una razón divina, la revelación. Por eso el cristiano se define como el hombre que vive conforme a los preceptos y enseñanzas de Dios, sin preguntarse por más, sin intentar ir más allá, ya que de lo contrario arremetería en contra de Él, al revelar un desconocimiento de su palabra, pues en ella está ya escrito el fin del mundo, hecho con el que resultan innecesario los planteamientos de futuro. Y a esto es a lo que quería llegar, ya que es la esencia que domina en esta época -claro que en cuanto al mundo occidental- como se dijo al principio lo que se propuso y fue impulsada por todos los ámbitos era el de establecer y seguir una forma de vida, forma de vida que exigía estar en los lineamientos cristianos, lo que exigía de alguna forma una renuncia al conocimiento, en forma de conocimiento libre e interesado por asir o mediar el acaecer del mundo, pues lo que se exigía era la renuncia al gran apego de esta vida material, renuncia al conocimiento que no tuviera como fin el reflejar la esencia de Dios, lo que trajo como consecuencia inmediata retrocesos en todas las instancias de la vida, en comparación a lo que ya se había alcanzado en épocas pasadas, un buen ejemplo era el conocimiento preventivo, ya sea en forma de “medicina”, o de medidas sanitarias, pues en esta época las enfermedades contagiosas tuvieron los medios propicios para acabar con más de la mitad de la población de Europa, con esto me refiero a la peste que tuvo lugar en el siglo XIV.

El punto es que al establecer en la mente de los hombres la idea de que todo es conforme a los preceptos de Dios, con el fin de que al seguir sus lineamientos podrías alcanzar la vida eterna, puesto que en este mundo sólo te encuentras en tránsito para probar que eres digno de entrar en su reino, esto trajo como consecuencia las mayores deformaciones de la dignidad del hombre, pues con el margen tan limitado de su actuación y valoración quedo sumido en el más oscuro realismo ingenuo, si esto es debido a la concepción de la forma de vida que se había implantado, en la que lo único certero del mundo es que tiene un fin eminente, entonces de que sirve perseguir el conocimiento, que caso tiene esforzarse por efectuar un cambio en esa situación, si ya todo está condenado, además que caso tiene el conocimiento si todo acontecimiento que perturbe la pasividad del alma o pronosticaba un enfado de Dios hacia con ellos o era interpretado como la señal que pronosticaba la el día del juicio.

Bajo este sueño dogmático ajeno a la filosofía antigua como moderna se frena la búsqueda de conocimiento de la humanidad, de humanidad en el sentido de la dignidad humana, resultando con esto que clasifiquemos al hombre de esta concepción como un realista ingenuo y por añadidura dogmático, concepción que puede resumirse con las palabras de Tertuliano, cristiano fideísta del Siglo II, *Credo quia absurdum*. Creo porque es absurdo, no afirmando con esto que la fe o el cristianismo sea absurdo, sino que el absurdo es el camino de la razón o lo que esta opone. De aquí podríamos hacer otra distinción, entre el que se acerca al realismo y realista ingenuo dogmático. Aquí identifico a los que se acercan al realismo como lo son los teólogos y padres de la iglesia que cuando se enfrentaban con la verdad que el conocimiento ofrece la niegan, pero no sin evitar encajarse en ellos una astilla que no dejaba de lacerarlos, o como bien podría haber dicho el Marques de Sade, a aquellos hombres que al caérsele la venda de los ojos por investigar con una mano, tuvieron que pasar sus días sosteniéndola anudada con la otra.

Pero también podemos identificar a los filósofos que sustentan un realismo, aquellos hombres que aun siendo cristianos, buscan un fundamento racional -no obstante sólo quede en lo personal- de su Dios, y por tanto de sí mismo, muestra de ello lo tenemos en las confesiones de San Agustín. Esa introspección y diálogo consigo mismo, al cual sólo llega a estorbarle la memoria para alcanzar su fin, estar en Dios, la memoria en él se considera la residencia del tiempo, la que nos hace ser agentes particulares y lo que nos afianza en esta

mundaneidad -los recuerdos de las sensaciones que tendemos a repetir-, también en ella reside el fundamento de todo saber, con lo que revela su platonismo. Junto con él, podemos mencionar también Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa, mismos que retoman a Aristóteles, y retomaran cada uno de ellos el hilemorfismo bajo su interpretación, con el fin dar cuenta de la existencia material y del conocimiento que se desprende de ella. Si alguna similitud se presenta estos autores es que todos ellos abogan por una delimitación entre el ámbito de la fe y el ámbito de la razón, vemos a un Tomás de Aquino poniendo límites tanto a la fe como a la razón, dándole a las ciencias humanas su sustento en la razón y el mundo sensible, y a la fe como ciencia revelada que tiene su sustento en Dios, aunque él aún buscando los posibles contactos entre una y otra, así como también la afirmación de la existencia de los entes particulares constituidas por la unión de forma y materia, con la creencia de que estos entes individuales y materiales nos llevarán directamente a su creador. En Escoto la separación entre fe y razón será aún más profunda que en Sto Tomás, pero no aún en su totalidad como es el caso de Ockham, quien reduce todo lo acontecido en los sentidos y la experiencia, teniendo como objetivo la utilidad del estudio del hombre y la naturaleza, concluyendo que aquí no se puede encontrar el soporte para la fe religiosa.

No es casualidad que todos ellos desarrollen sus trabajos después del Siglo XIII, en donde se descubren nuevas obras de Aristóteles, las cuales no se van a tomar como una “bendición”, más aún son un reto para el cristianismo ortodoxo, pues pone en tela de juicio todo lo que habían pensado de él hasta entonces, ya no son sólo los fundamentos lógicos admitidos en la formación, así como la inmanencia de las cosas al ser y su consistencia física en forma y materia, sino que se tiene ahora como referencia la *Metafísica*, el libro *acerca del Alma*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Libros que no puede pasar inadvertidos por ser del *filósofo*, pero por sus contenidos propicia su prohibición. También hay que destacar que resurgen las universidades como la de París y la de Oxford esta última abocándose al estudio de las ciencias, pero sin olvidar su vocación cristiana.

3. LA COYUNTURA DEL RENACIMIENTO.

Con este somero recuento ponemos fin a un periodo que marca grandemente el pensamiento venidero, e iniciamos uno “nuevo” que poco a poco dentro del correr de los

Siglos XIII al XV empieza a configurarse, el Renacimiento, nombre que damos a uno de los periodos más significativos en la historia de la humanidad, así como de los más complejos y vastos que ésta haya experimentado, puesto que hasta ahora no ha habido otro periodo en el que se precipiten tantos y tan rápidos acontecimientos tan trascendentes. A partir del Siglo XVI la humanidad ya no tendrá vuelta de hoja, el conflicto entre razón y revelación empieza a desquebrajarse, y el hombre como nunca a consolidarse. Propiciado por diversas instancias, todos ellos acaecieron bajo la cada vez menor uniformidad que presentaba el panorama de la Edad Media. En el ámbito espiritual se empiezan a deslindar las facultades de teología y filosofía, como acabamos de ver arriba en Tomás de Aquino, Duns Escoto y principalmente Ockham.

El humanismo que aflora se sustenta en la literatura, reivindicando los clásicos que casi habían sido olvidados en la formación escolástica, esto fue posible después de la introducción en occidente de nuevos textos grecolatinos, además de la invención de la imprenta -en el año 1440-, hecho que cohesiono más a los humanistas además de la cada vez mayor oposición que presentan los textos de Platón al Aristóteles escolástico, los hombres que se interesan y difunden la cultura clásica son los que conocemos como humanistas, hombres que son los que propician el camino hacia el Renacimiento. Todo este movimiento se hace al margen de las Instituciones, entre ellas las Universidades, pues éste se da en un marco de inquietud y búsqueda individual como por el amor que despierta la antigüedad, pues en ésta época se ven reflejados las aspiraciones que tiene este hombre, evolución en el desarrollo intelectual y espiritual pleno del individuo, además de no es hostil a las convicciones propias del cristianismo.

Italia que siempre conservó el espíritu de grandeza de su época Imperial, como por reminiscencia vuelve a ser la cuna del cambio de conciencia, recordemos que bajo el Imperio los cristianos logran posicionarse en la cultura sin ser tan opuestos a la misma, se confunde como una filosofía ganando adeptos que hace imposible detenerla. Ahora, el humanismo surge en el interior mismo de los hombres que conforman el cristianismo, ganando adeptos del mismo modo que aquella se había posicionado, pues hay que notar que en ninguno de los dos casos hay una oposición abiertamente declarada, y sin embargo se producen los cambios.

En el ámbito económico solo hay que recordar que las guerras religiosas conocidas como Cruzadas más allá de tener el interés de poseer y proteger el territorio donde había nacido su Mesías, se mueve por el interés de poseer el tránsito del mercado, este hecho podemos sopesarlo por sus consecuencias inmediatas, ya que a través de estas se marca el posicionamiento económico, de las ciudades Italianas principalmente, pero también las colindantes con el mediterráneo, salen beneficiadas. Emergiendo a partir de su predominio económico crean las primeras sociedades financieras; como el primer banco en occidente, que proporciona crédito a los monarcas como a los Papas, y sociedades mercantiles internas. El impulso que crea ese capitalismo insípido, propicia la formación de los Estados nacionales, alentando a estos a buscar sus propios intereses, la mejor muestra de ello se plasmará en *El Príncipe* de Maquiavelo, donde se puede vislumbrar este proceso, (pero más aún vislumbra el desmoronamiento de la concepción objetiva del mundo), pues no sólo se obtienen beneficios económicos, trae consigo nuevas formas de concebirse y concebir las sociedades. Otro ejemplo muy notorio es el comercio marítimo respaldado por España y Portugal, estos no sólo se dedica al abastecimiento de mercancías de las ciudades, sino que abre un mundo de oportunidades -y vaya que la expresión se queda corta-, pues es en esta búsqueda de nuevas rutas comerciales que en el Siglo XV se topan con un Nuevo Mundo, hecho que más allá del impacto de la explotación comercial que representa, es el primer impacto irrefutable para socavar la creencia de la concepción objetiva del mundo, hecho que no queda aquí, ya que poco tiempo después Magallanes confirma fácticamente la redondez de la tierra, acabando por cambiar la totalidad de la realidad terrestre, pues atenta nada menos a la concepción heredada de la antigua Grecia, como a la revelación que proporcionan las Escrituras.

3.1 LA CAÍDA DEL GEOCENTRISMO.

Bien entrado ya el Siglo XVI se empieza a forjar la concepción del mundo basada en la observación y experimentación natural, Copérnico destruye de un golpe el sistema de esferas concéntricas que representaba y jerarquizaba todas las construcciones racionales de la antigüedad –representado en la cadena del ser. El centro fijo e inmutable como se presentaba a la tierra, ahora es lo que amenaza la confianza del individuo, pues si su confianza se había sostenido en la creencia de ser él, el centro de la creación y todo lo dado

como corolarios de la misma, ahora no sabe siquiera si es uno de ellas. La seguridad que daba la modesta pero imprescindible participación en el planeta -en el orden objetivo-, se ve desquebrajado, la seguridad y la firmeza del hombre en el mundo en el sistema copernicano son desplazados a la periferia, la cúspide de la creación se convierte en uno más en el planeta, así como la tierra misma ahora se convierte en un súbdito del sol. Y poco tiempo después con Galileo y Kepler en un sistema entre sistemas.

Lo decisivo de Copérnico no es que haya destruido la imagen geocéntrica del mundo -realismo ingenuo e ingenuo dogmático del orden objetivo-, pues esta no hubiera tenido tanta relevancia si el hombre no la hubiera asimilado como lo hizo, como la prueba de la relatividad de su existencia, la conmoción de toda la verdad. Hay que recordar que antes se tenía la seguridad de ser parte de un orden, además de tener más o menos los lineamientos en el que este se basaba, ahora semejante objetividad se ha disuelto en el infinito, aunque el infinito sólo pueda ser pensado hasta con Giordano Bruno, -esta idea es inconmensurable para la concepción de la modernidad, pues enmarca la concepción de la relatividad en la que deriva el Renacimiento.

Copérnico se ha ganado el tópico del giro del pensamiento, pero semejante giro trae consigo una espinosa polaridad, pues por un lado vemos que es el momento decisivo en donde las pruebas valen más que la autoridad, preludio de la modernidad. Pero el otro extremo es que para el hombre de esa época pudo no haber significado un logro de la humanidad, por lo menos en una primera instancia como nosotros lo vemos, sino todo lo contrario, significa para él su hundimiento, el naufragio en el espacio -infinito. Semejante desmoronamiento no había vivido la humanidad, ni siquiera el tránsito del mundo griego al Imperio romano puede compararse. En la época helenista también los límites del mundo se expandieron, se dieron cuenta que existían otros, cayeron en la realidad de que la Polis no es más que lo que afirmaba Trasímaco, pero a pesar de todo ello, se mantenía el orden objetivo que daba unidad y coherencia a la existencia. Ahora, en este colapso es precisamente el orden lo que se derrumba, lo que por lo menos más de veinte siglos se había sustentado; la existencia inmanente de un orden objetivo, en el que el hombre había depositado su existencia así como su permanencia. En un panorama general podemos decir que todo el pensamiento anterior al Renacimiento es sustentado en esa *deducción*, pues como hemos visto de una u otra forma todo se desprendía de él y alcanzaba coherencia por

él, en oposición a esta concepción el Renacimiento va a partir del método contrario, la *inducción*, afirmando sólo lo que no puede estar en duda y a partir de ahí conquistar el mundo bajo el conocimiento. Líneas arriba habíamos mencionado que Maquiavelo había vislumbrado este resquebrajamiento, pues éste gran humanista al proponer que la objetividad debe ser el producto de la racionalidad y tenacidad de un principado, no hace más que decir que el hombre es quien sustenta toda objetividad, la autonomía del pensar y el obrar político que suelen atribuírsele, pues condensa la agudeza de este pensador, revelando con esto su realismo filosófico de la nueva era.

Este hecho que hemos descrito como fatal, también representa la forma en que fue orillado el hombre hacia la adquisición de una verdadera autoconciencia, no es por nada que la jerarquía en la que hasta esos momentos se había basado, también se disolviera, y pueda darse como respuesta otro de los acontecimientos que marcaran al mundo occidental, y que nos proporcionará parámetros para discernir una mayor libertad así como un actuar efectivo de las opiniones, la Reforma protestante, también tiene lugar en el Siglo XVI en el cual la iglesia no había sufrido internamente mayores repercusiones, pero que a partir de esto no volverá a ser la misma. Como sabemos la Reforma es la mayor revolución que la Iglesia haya tenido en cuanto al corpus de sus ideas, pues a partir de aquí se divide contrayendo nuevas nociones. Lutero -el más ferviente de los cristianos-, estalla al ver que se lucra con la absolución, siendo el mismo Vaticano el que las propicia, poniendo como ejemplo que otorgar absoluciones es un medio para obtener dinero.⁸ Los detalles del desenvolvimiento los podemos reducir a brutales enfrentamientos, pero lo que quiero resaltar, es que como resultado de esa guerra intestina se crea y en otros casos se refuerza la autoconciencia del hombre, logrando salir de su realismo ingenuo dogmático, pues al no tener la institución religiosa la autoridad moral para dar la “unidad” de las doctrinas, y la sujeción a la forma de vida que de ellas emanaba.

Si el protestantismo surge en oposición a la corrupción y degeneración a la que estaba siendo llevada la practica de las doctrinas católicas, y a partir de eso se propicia el medio bajo el cual los hombres conciban una forma de vida distinta a la concepción medieval, entonces podemos ver a la Reforma, como el acontecimiento histórico que tuvo

⁸ El capital con que se efectuó la reconstrucción de la basílica de San Pedro, se llevó a cabo mediante el otorgamiento de indulgencias a todo aquel que financie estos gastos.

como principal pretensión, romper con aquella serie de ataduras, aunque la Reforma niegue hasta cierto punto al Humanismo que propicia y consolida a el Renacimiento, instaure una vida activa en oposición a la vida contemplativa, canalizando aspiraciones individualistas,⁹ mismas que se proyectaron a través de diversas vías y mecanismos, produciendo efectos de gran importancia para la modernidad. Con esto la Reforma es antes que nada una relevante experiencia civil y moral, un verdadero movimiento ético-político de derivaciones diversas, siendo el origen y la clave para la mentalidad moderna. En conclusión, la Reforma puede tomarse como el verdadero nacimiento de la modernidad y de su espíritu, pues la enorme importancia que la conciencia moderna le atribuye, obedece al hecho de pensarla como la más representativa fuerza en la lucha contra el tradicionalismo, y por eso mismo como un proceso de superación crítica de la mentalidad medieval. Así que el mayor aporte que ésta trae a la conciencia moderna, estriba en el intenso proceso de secularización que, a partir de ella se le ha hecho a la historia, es una reivindicación de la autonomía del hombre.

3.2 EL RESURGIMIENTO DECISIVO DEL ESCEPTICISMO.

El último acontecimiento al que me voy a abocar antes de entrar ya propiamente con la tradición central de la filosofía moderna, mismo que asume y concientiza éstas lecciones que le ha dado el desenvolvimiento de la historia, es el resurgimiento del escepticismo, cosa que es también con lo que arranca aquella, el escepticismo llamémoslo natural que surge a partir del desenvolvimiento mismo de los acontecimientos de esta etapa histórica, es encaminado o reforzado por el resurgimiento del escepticismo clásico, la circulación y edición de los *Esbozos Pirrónicos*, encuentran en este periodo el público que les fue negado en la época helenista, pues en ese tiempo las personas se dirigían más hacia el epicureismo y estoicismo, e incluso este último es uno de los legados y doctrinas del emperador Marco Aurelio, pero del escepticismo no conocemos un suceso semejante, en el que además de los escolarcas y sus alumnos lo practicaran y desarrollaran, salvo quizá cuando Arcesilao o Carneades fueron los dirigentes de la Academia, pero fuera de eso el escepticismo no ha tenido gran acogida.

⁹ El individualismo, como resultado inmediato, y lo más trascendente es el laicismo que se alcanza en algunas de las viejas exenciones, como el registro civil, la educación y la asistencia, que tuvieron que ser tomadas por los Estados.

Al emprender el Renacimiento habíamos dicho que este se caracterizaba por tener en un corto lapso de tiempo, tantos y tan rápidos acontecimientos decisivos, este derrumbamiento y surgimiento de nuevo conocimiento, hace que el hombre dude ya de todo lo que se le presente, o produciendo el efecto contrario, creyendo todo ya sin que nada lo perturbe o en muchos de los casos no tener ni idea de lo que acontece. En este clima es donde logra posicionarse el escepticismo, como el impulso de todo el proceso en el que su negatividad es para la razón el medio en el que descubre su independencia y originalidad creadora, y no como un instrumento accesorio que puede ser substituido por cualquier cosa. El ejemplo más notorio en el que se refleja tal influencia es en el filósofo Montaigne, quien fue en buena medida quien difundió y dio prestigio a los Esbozos, este personaje con marcadas creencias religiosas, encuentra en el escepticismo la manera de tranquilizar su espíritu -el fin declarado del escepticismo-, pero en una manera contraria al escepticismo antiguo, pues él llega a una tranquilidad del alma al encontrar las herramientas para combatir el calvinismo extendido en la Francia de su tiempo -una de las corrientes resultantes de la Reforma-, afianzando sus creencias. Los Esbozos se ocuparon de destruir los presupuestos que sustentaban a aquella corriente religiosa, propiciando tanto en él, como en los esbozos la mayor fama que entre los católicos y el mundo cultural pudiera contar. Pero el escepticismo siendo un purgante -como sus seguidores lo describen-, pudo combatir el calvinismo y cualquier concepción alejada del cristianismo ortodoxo, pero como buen purgante también empezó a acabar con el cristianismo, con lo que los esbozos dejaron de ser usados y censurados, por propiciar más brotes de ateísmo que reivindicaciones, en los creyentes. El caso de Montaigne es singular porque como vemos empieza utilizando el escepticismo como el medio para acabar contra todo aquel que atentaba contra la unidad del cristianismo, pasando luego a ser él, el mayor ejemplo de esto, pues si ya el acontecer descrito del Renacimiento había producido ciertos efectos, él refuerza con los Esbozos el hecho de que los valores y normas sean cual sean su validez tienen un origen humano y nunca divino ni natural, él afirma que las cosas no son ni buenas ni malas, sino que somos nosotros los que le atribuimos estas cualidades, teniendo un efecto no sólo en la Iglesia, sino también a los que buscaban leyes naturales y sociales, pues él emplea los nuevos conocimientos resultantes de las exploraciones en el “Nuevo Mundo” para dirigir la atención a las hipocresías que enmarcan los actos de su sociedad.

3.3 COGITO ERGO SUM: LA SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO RENACENTISTA.

Bajo este ambiente dominado en parte por el escepticismo de los Esbozos se desarrolla la concepción de la filosofía de Descartes, el mismo se desenvuelve frente a la duda, duda que abarca todos los ámbitos conocidos, una duda de los valores, de la verdad, de normas éticas, del hombre mismo y su supuesto progreso, y para los creyentes de su Dios e institución. De aquí surge la necesidad de hacer frente al escepticismo, como al mismo tiempo al realismo aristotélico que aún se sigue arrastrando -así como a la hipocresía que se denota entre lo que dicen y lo que hacen los hombres-, por si no fuera poco todo esto mientras esquivaba una latente condena que puede caer en cualquier momento. No es por nada que Descartes sea considerado el padre de la filosofía moderna, ya que es él quien se hecha encuestas una gran y pesada empresa. De aquí es que a Descartes junto con Galileo y Kepler se consideren la síntesis del proceso histórico que inicia con el Renacimiento, pues bajo sus esfuerzos es como empieza a verse un rumbo a aquella crisis y confusión. En cuanto a Descartes, él logra englobar esta crisis así como la solución de toda una época, la cautela -prevención y precipitación- con la que actúa revela el conocimiento de su circunstancia, no por nada concibe y se ejercita en un método que lo saque de la selva en la que se encuentra -las secuelas de la destrucción del orden objetivo y el abigarrado paisaje resultante, aquí se hace referencia a la selva de la *Divina Comedia*-, caminando siempre en línea recta y hacia una misma dirección ya que así es más probable que salga del extravío en el que se encuentra -delimitación y conciencia de sus capacidades, el método mismo.

Descartes no emprende su filosofía preguntándose por la existencia de las cosas o por la multiplicidad que estas presentan, él conoce los resultados a los que ahí llega, el conocimiento mediato, no ofrece una garantía pues se ha demostrado que el conocimiento de las cosas por muy magníficas que estas sean no ofrecen una realidad objetiva, no hay ninguna verdad legítima, siempre se puede dudar de esta, ¿entonces a donde vamos a sustentar la verdad que buscamos? La respuesta es el desenvolvimiento propio de la filosofía cartesiana. Con la cual se emprende el desarrollo de la filosofía en la que se siente propio Schopenhauer, y la que ahora mismo se remontara para su análisis, o como se había anunciado, la justificación de la posición del idealismo epistemológico concentrado en la enunciación el mundo es mi representación a través de la tradición, dado que nuestro autor reconoce una línea de continuidad entre la tradición iniciada por Descartes hasta su

filosofía. El resultado en que derivó el estudio epistemológico de la tradición central de la filosofía tanto en el curso del racionalismo, como del empirismo, llega a la unión de ambos en una plena formulación idealista -idealismo trascendental-, pues aunque en todos los autores que surgen a partir del siglo XVII se encuentren rasgos de un idealismo epistemológico -en muchos casos no advertido-, no es sino con Kant quien brillantemente logra homogenizarlos. No es casualidad que después de Kant la filosofía jamás vuelva a ser una superación del antecesor inscrito en el ámbito de una de estas dos vertientes, la filosofía alcanza un grado de maduración en el que los opuestos se complementan, para muestra de este tipo de concepción sólo hay que ver el desenvolvimiento -y a la vez el extremo-, de la filosofía de su discípulo Hegel, el cual adopta como el principio rector el absoluto, en el que la verdad no está ni en uno ni en otro de los extremos, la verdad es el proceso, el devenir, sinónimo de su dialéctica y de su sistema.

Schopenhauer, el otro gran discípulo de Kant, no cree ser él al que ninguno viene a enterrarle en ese campo santo descrito por su compañero -la analogía que Hegel presenta de la historia de la filosofía-, pero si cree dar la clave con la que se comprenda el enigma del mundo, y a partir de ahí tener un nuevo desarrollo, además de no ser nada modesto y recordarlo en oportunidad que se presente y decir que él es el único en no dejar restos que no cuadren con la realidad, pues considera que es el primero en tomar todos los ámbitos de nuestra conciencia, y así dar una interpretación global de nuestra experiencia -la comprensión de la duplicidad de la conciencia, conciencia volente y conciencia cognoscente.

El estudio que viene a continuación, tratará de mostrar la hipótesis schopenhaueriana de cómo la epistemología de la tradición, desenvuelve en el idealismo trascendental de Kant y éste a su vez hacia la tesis schopenhaueriana de que el mundo es nuestra representación. Teoría que se puede tomar hasta cierto punto como una rectificación del idealismo trascendental, hablamos de rectificación más no de superación, pues presenta el mismo origen, aunque lleva más lejos las conclusiones, además de presentar mejores y más claras demostraciones. Advierto que este propósito no será alcanzado totalmente en el siguiente capítulo, pero hay que tener presente el contenido de esta disgregación para ser plenamente comprendido, además de ser precisamente esto lo que tenemos que desarrollar de Schopenhauer, autor que ocupa propiamente el motivo de

este ensayo. Advierto también que esta rectificación del pensamiento no se encuentra sólo en la tradición filosófica moderna, Schopenhauer también logra encontrarla en Platón y los míticos Vedas de la India, pero esta rectificación de que el mundo es nuestra representación y no el en sí lo que percibimos, se encuentra en una formulación mítico-poética, por lo que nos inclinamos por la filosófica que es la de mayor peso. Recuerdo que no debemos perder de vista el análisis del realismo ingenuo que se ha llevando a cabo, pues aquí es donde adquiere sentido, ya que es el primer opositor en el desenvolvimiento de la tradición moderna, aunque estos autores tienen muy presente el realismo ingenuo pareciera que después de Descartes se presupone, pero hay que notar que su filosofía es el ataque mismo a esa concepción, por eso todos se centran en la fiabilidad del conocimiento, cayendo como lo vimos con los filósofos griegos en un realismo filosófico, el cual también tratará de rectificar el idealismo trascendental. Sin nada más que agregar paso a este nuevo examen.

II. TRADICIÓN MODERNA: HIPÓTESIS SCHOPENHAUERIANA DEL DESENVOLVIMIENTO DEL IDEALISMO EPISTEMOLÓGICO.

1. EL PAPEL DE LA CERTEZA SUBJETIVA CARTESIANA. DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA MODERNA.

La verdadera fuerza del problema del conocimiento resulta ya desvirtuada o menoscabada allí donde este problema no figura en los *umbrales* mismos de la filosofía. Lo más importante, lo decisivo de la filosofía moderna consiste precisamente en que no enfoca el problema del conocimiento como un problema especial, que pueda plantearse y resolverse en un plano secundario, partiendo de otras premisas sistemáticas, sino que lo coloca en el centro mismo de las preocupaciones y nos enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto. (Cassirer, 2002a: 62).

Para Schopenhauer, el mérito cartesiano descansa precisamente en haber acercado la filosofía a un idealismo *crítico* en sentido kantiano, es decir, en erigir una filosofía que le impone límites como reglas inmanentes al conocimiento, pues Descartes haciendo del *cogito* su punto de partida, revela que nuestro acceso al mundo es lo problemático, colocando en la epistemología la preeminencia de la investigación y la indagación de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, es decir, el condicionamiento por parte del sujeto hacia el objeto, que no es otra cosa que la forma en que el intelecto moldea el mundo.

Probablemente fue Descartes quien alcanzó en primer lugar el grado de meditación requerido por esa verdad fundamental, convirtiéndola en el punto de partida de su filosofía, aun cuando sólo lo hiciera provisionalmente bajo la forma de una irresolución escéptica, al adoptar el *cogito ergo sum* [pienso luego existo] como lo único cierto y asumir provisionalmente como problemática la existencia del mundo, Descartes encontró el único punto de partida esencialmente correcto y el único punto de apoyo *auténtico* de toda filosofía. Éste es esencial e indispensablemente *lo subjetivo, la propia conciencia*. Puesto que sólo ésta es lo inmediato: todo lo demás, sea lo que fuere está mediado y condicionado por ella, de la cual depende. (WWV, II, 4-5).

Descartes es el primero en dar cuenta de que lo que se consideraba como el conocimiento más objetivo, el conocimiento que proporcionan los sentidos y el conocimiento de los *doctos* aprehendido en las escuelas, no tienen bases legítimas que puedan sustentar un conocimiento seguro, y por tal motivo, cree urgente encontrar un nuevo criterio –*método*– que indique al intelecto como usar su propia luz natural, para que así la razón pueda por sí misma señalar y distinguir la verdad del error. Entonces, para dicho propósito, es preciso restringir la razón a lo *evidente*, y esto no puede ser sino lo que se presenta de modo inmediato a la conciencia, misma que para ser conocida, no requiere más que de la simple

intuición.¹ Esa búsqueda de la primera certeza es lo que configura la filosofía cartesiana como crítica, pues toma como problemática la existencia del mundo, y es a partir de esto cuando se cuestionan las relaciones entre lo ideal -lo subjetivo- y lo real -objetivo-, como el primer problema de la filosofía, ya que esa primer certeza sólo puede ser hallada en la conciencia misma del sujeto. Ahora bien, si las razones para ello radican en la necesidad de que esa primera certeza sea una certeza inmediata, pues lo inmediato, es decir, lo no mediado, es lo que puede en principio estar menos sujeto al error, y por ello mismo es lo que nos puede ofrecer una primera certeza, entonces el problema no se encuentra en la primer certeza, sino en que ésta sólo es para un sujeto, y por tal motivo que sea esta algo estrictamente subjetivo.

Como puede verse, para Schopenhauer la filosofía que parte de la conciencia es una filosofía crítica, no dogmática, y Descartes es el primero en proceder sobre este respecto. Schopenhauer reconoce de la filosofía cartesiana el ser una filosofía de la conciencia y ser una filosofía en la que se privilegia lo inmediato, sin embargo, esto es lo único que le reconoce al filósofo francés, pues considera que el recurso a Dios es inadmisibles para garantizar la realidad del mundo externo, ni tampoco considera admisible al dualismo y mecanicismo al que derivan la filosofía cartesiana. Así que todo el mérito cartesiano es centrado en volver la mirada de lo exterior hacia el interior, pues toda existencia depende únicamente de la conciencia. Pero dicho mérito concedido es muy sesgado y por tal motivo es que volveré a Descartes una vez que se haya expuesto la hipótesis schopenhaueriana del desenvolvimiento de la tradición moderna, y proponer una interpretación en la que se muestre claramente cómo Descartes es el antecedente de la filosofía crítica, pues considero que este autor notoriamente tiene una propuesta idealista encaminada hacia aquella perspectiva. Pero ahora continuemos con dicha hipótesis ya que volveremos al punto antes dicho.

Lo que Schopenhauer retoma de este autor lo hace reformulándolo, haciendo del *cogito*, una certeza objetiva, como la que él considera que enuncia Berkeley, “*esse est percipi*” –ser es percibir-, o en otras palabras, nada puede tener existencia si no es en una

¹ El auto-conocimiento constituye la piedra angular de todo el edificio del saber, pues “nada puede conocerse antes que el entendimiento, ya que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa” (Descartes, 1984: 67).

mente que lo perciba,² dándole todo el crédito a las mentes (o espíritus) que perciben, porque esto vale igual para las demás mentes, el ser de las ideas, el ser que percibe, la parte activa dentro de la cual existen, o algo por lo cual son percibidas, ya que la parte pasiva es sólo ser percibido, expresando la dependencia hacia las mentes, concentrando en ello toda su existencia.

De este hecho, Berkeley argumenta que pensar que puede haber “algo” independientemente de que alguien se las represente es inaudito. “Porque es incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en que se los perciba” (Berkeley, 1985: 65). Semejante error Berkeley se lo atribuye al resultado de la doctrina de las ideas abstractas de J. Locke, pues este argüía que las ideas son las imágenes de las cosas, copia de los objetos, de ahí que siempre haya un substrato indisoluble en ellas, distinguiendo con esto, entre una verdadera existencia de los objetos sensibles y él ser que los percibe. En la primera me refiero a las *cualidades primarias*:

...que son enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conservan constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que puede ejercerse sobre él. (Locke, 2002: 113).

Esto es a lo que se refería Locke, cuando nos decía que tenemos que distinguir las ideas en tanto que son ideas o percepciones en nuestra mente y en cuanto son modificaciones de materia de los cuerpos, Vgr., la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento y el reposo.

Así, tomando como referente a Locke, Berkeley se da a la tarea de reducir todas las cualidades a cualidades secundarias, negando con esto la naturaleza material de las cosas. Pues es imposible separar las cualidades primarias y secundarias, ¿cómo es posible que nuestras ideas de los objetos sean copias de estos? Esto nos llevaría a una clara contradicción, pues, ¿quien ha sido capaz de comparar estos dos elementos en forma simultanea? De este modo se vuelve imposible que alguien pueda exponer que nuestras

² Además que ese será el único logro que Schopenhauer le reconozca a Berkeley, pues al afirmar que nada puede tener existencia sino es en una mente que lo perciba, denota el hecho de que todo lo que pertenece al mundo, está necesariamente condicionado por el sujeto, y eso es nada menos que el condicionamiento material del que hecha mano Schopenhauer, pues todo objeto está ya condicionado en cuanto objeto por el sujeto, y por tal motivo es esencialmente su representación.

ideas son copias de objetos fuera de nosotros. Teniendo como resultado que nuestra experiencia no sea más que la relación de nuestras ideas con nuestras ideas.

Esta es, para Schopenhauer, toda la aportación del obispo Berkeley, aunque no es el caso de J. Locke, su predecesor, de quién se desprende la filosofía que es rescatable de Berkeley, pues su oposición a Locke, al ver que este deja intacta la sustancia material postulada por Descartes, emprende el análisis de demostración de la imposibilidad de esta, lo que vimos arriba como cualidades primarias, y en general la crítica de las ideas abstractas de Locke. Berkeley afirma y argumenta que no puede existir algo independientemente de que alguien lo perciba, con lo que el sustancialismo heredado de Descartes, que a su vez adquirió del escolastismo aristotélico, recibe un fuerte golpe. Aunque las intenciones de Berkeley fueran distintas al resultado ganado -él quería apartar del escepticismo a los creyentes que estaban siendo influenciados por el materialismo alejándose de sus creencias-, este filósofo comúnmente “ignorado” es uno de los parámetros que los filósofos posteriores tienen, pues él cambió la concepción desviada de que la idea es una imagen de la cosa, o una reproducción que la mente hace de la cosa, demostrando que las ideas no son imágenes de las cosas, son lo que nosotros formamos a partir de las sensaciones que tenemos, resultando con esto que las ideas que nosotros formamos siempre van a ser concretas -particulares- y nunca generales. Lo que Kant va a tener muy en cuenta cuando postule las representaciones generales no como ideas o imágenes de las cosas, sino como reglas del pensamiento que sí son generalizables.

Ahora pasemos concretamente a Locke que es anterior a Berkeley, pero por motivos de claridad en la argumentación consideré necesario invertirlos en su orden, pues Locke presenta mayores aportaciones que no pueden limitarse a la crítica que hace de este Berkeley, adquiriendo la libertad de ya no repetir dicha crítica.

1.1 EL EMPIRISMO SISTEMÁTICO DE JOHN LOCKE; OBJECIONES A DESCARTES.

Puesto que el *entendimiento* es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tienen sobre ellos, es ciertamente un asunto, hasta por su dignidad, que amerita el asunto de ser investigado. (Locke, 2002: 17).

Locke es el segundo gran filósofo que se plantea de la manera más clara y ejemplar el problema del conocimiento, así como sus limitaciones. Este autor toma y replantea el

problema del conocimiento que había iniciado Descartes, dándole un giro fisiológico y psicológico, en contraste con el análisis emprendido por el autor de las *Meditaciones*... con su postulación y resolución en la teoría sustancialista, que a su vez tenían su legitimidad y ser en la asistencia de la deidad -la sustancia creadora. Locke no acepta del todo la teoría sustancialista que Descartes aún conservaba del aristotelismo medieval, expresada en la res cogita y la res extensa -o en su nombre antiguo de forma y materia-, aunque tampoco la niega del todo. Él va a admitir sin gran objeción y modificación a la res extensa, pues considera que las cosas existen con toda plenitud sin necesidad de la existencia del ser con conciencia, pues tienen un sustrato, y este es la materia y no la extensión como pensaba su predecesor. Con respecto a la res cogita, no pasa lo mismo; acepta que hay una sustancia espiritual como sustrato que condensa el conocimiento, pero no ve como pueda sustentarse el innatismo que Descartes desprende de ella. Sin embargo atribuye una gran importancia a un elemento que tal vez Descartes no tomó en cuenta, esto es, lo que representan las ideas innatas, en un sentido de ideas acabadas y determinadas, pareciera que Locke le da mayor importancia de lo que le da el mismo Descartes.

De aquí que sea necesario para que sean claros los argumentos y las aportaciones de J. Locke, el plantear el desenvolvimiento al que llega Descartes, pues éste autor al establecer de una manera peculiar la disociación de las sustancias, establece que entre una y otra sustancia no hay reciprocidad, es decir, no necesita una de la otra para su existencia, mientras la espiritual es puro pensamiento, la material pura extensión, reduciendo todo lo demás a cualidades o instancias secundarias, a accidentes como movimiento y figura en la extensión, e imaginación y sensación en la espiritual. Descartes sustenta de una manera más radical la tesis del hilemorfismo -aunque también es un hecho que este autor cree que sólo podemos tener acceso a las cosas a través de espíritu, no que las cosas existan es sí-, pues si recordamos, ésta aseguraba que la materia es meramente pasiva, y la forma, lo espiritual, la activa lo que actualiza y da sentido *a la materia*, pero aquí una y otra conformaban el ser de las cosas, se necesitaban ambas para que algo tuviera existencia. Sin embargo, Descartes, al llevar a cabo el divorcio de las sustancias, instituye la manera en que puede darse la preeminencia al pensamiento, al cogito como lo único que nos es inmediato, pues Descartes parte de la *evidencia* de que la *res cogita* es la que conoce, además que esta sólo puede conocer lo que le es afín a ella (las ideas), teniendo como resultado que la *res cogita* sólo

pueda conocer las ideas que pueda desprender de la res extensa u objetos fuera de nosotros, conforme a la claridad y distinción que puedan presentar, pero nunca lo que son las cosas en sí mismas; a lo mucho podemos pensar la suposición de que estas tienen una realidad fuera del yo, pero nunca podremos asegurar que entre las ideas que tenemos de las cosas y las cosas fuera de nuestras ideas haya una concordancia, por eso es que el material del conocimiento este constituido de ideas y sólo de ellas (innatas, adventicias y ficticias) y por tanto la verdad sea intrínseca a las ideas mismas, lo evidente, conformado por la claridad y la distinción.

De aquí que este sea el tan mencionado problema del dualismo cartesiano y su casi insuperable problema del enclaustramiento en él yo –solipsismo–, así como a la vez el tan señalado y tantas veces reprochada resolución en la asistencia de Dios. Locke parte del pensamiento de que Dios no tiene nada que ver con lo que pasa en este mundo, para él, existe una deidad pero como resultado de la combinación de ideas simples que obtenemos de la reflexión, pues al adquirir ideas complejas y al sentir nuestra finitud e imperfección abstraemos tales ideas llevándolas a su sentido contrario maximizándolas obtenemos como resultado la idea de Dios, pero de ahí que éste intervenga en todos los procesos que ocurren en el mundo, dista mucho de ser verdadero, pues no se puede afirmar la hipótesis cartesiana que para la interacción de las sustancias y el sustento del mundo sea necesario el Creador. En Locke no necesitamos a Dios para sustentar el mundo material, o la unidad del individuo, él ve que lo material es lo real, lo verdadero, el sustento de todo nuestro conocimiento, de ahí que se oponga abiertamente a las ideas innatas postuladas por Descartes.

La crítica a las ideas innatas no sólo busca destruir el innatismo epistemológico, también al innatismo del realismo ingenuo, que se presenta como innatismo religioso o moral, pues a través de su crítica se logra establecer claramente los límites así como la forma en que obtenemos el conocimiento, ya que si este efectivamente es posible, necesariamente tiene que partir de la experiencia. Es de este modo que el conocimiento se encuentra en los límites de la realidad, y tenemos acceso a ella a través de nuestra propia experiencia en una efectiva observación de ésta. Postulando el análisis y la abstracción como vía de conocimiento, Locke abandona el camino de los conceptos establecidos y las

definiciones dadas o legitimadas por un ser superior o autoridad moral, por el de la deducción de los conceptos generales -ideas- al proceso de su nacimiento.

Fue Locke quien propuso la gran doctrina de que un filósofo que quiera deducir o probar algo a partir de conceptos tiene que investigar en primer lugar el *origen* de cada uno de esos conceptos, ya que su contenido y lo que de éste pueda deducirse está totalmente determinado por su origen, como fuente de todo conocimiento. (Schopenhauer, 2004: 98).

Schopenhauer no sólo le atribuye ese mérito, sino que también ve que, con el rastreo del origen de los conceptos, ayuda a germinar la filosofía crítica, pues la gran aportación de Locke es poner todo su esfuerzo en el análisis de demostración que las ideas -y todo lo que desprendemos de ellas- son simples y tienen su origen en un sentido o en dos, o en la combinación de un sentido con la reflexión, o son compuestas, es decir están formadas por conjuntos de ideas simples. Demostrando que las sustancias no tienen un fundamento metafísico sino todo lo contrario, el concepto de sustancia nace subjetivamente de los objetos, son el resultado, no el comienzo de la investigación. Así, otro de los logros que Schopenhauer atribuye a Locke, es la crítica de las funciones sensoriales –cualidades primarias y secundarias.

Para Locke, Descartes representa el pensador que abre la alternativa a la escolástica. Como ya hemos dicho, cuando Descartes parte de lo único que tenemos certero (la conciencia) y da la espalda a toda autoridad, instituye la forma en la que se tiene que pensar; parte del caso particular para después de ahí conquistar la objetividad. Y es entre sus aportaciones donde se encuentra la identificación de tres tipos de ideas, pues Descartes asegura que en los contenidos de nuestra mente existen ideas innatas, ideas adventicias e ideas ficticias. Por ideas innatas Descartes entiende aquello que hay en el entendimiento antes de ser afectado por cualquier cosa, sea sensación o razonamiento, es algo que está impreso en nuestra mente y que traemos ya antes de nuestro nacimiento, ideas acabadas que posteriormente capitalizarán el resto de nuestros conocimientos, y son estas lo que Locke va a negar. Las ideas adventicias son las que nos sobrevienen, son accidentales puesto que nos afectan incluso contra nuestra voluntad, pues en algunas circunstancias no podemos evitarlo; son las que nos llegan a través de nuestros sentidos, y por tanto, son producidas siempre exteriormente. Las ficticias son las que nosotros creamos por medio de nuestra imaginación, cuando combinamos elementos de una y otra parte, resultando quimeras o cosas espectaculares.

1.2 TRES ARGUMENTOS CONTRA EL INNATISMO.

El ataque a las ideas innatas se constituirá de tres argumentos principales. El primer argumento es el modo en el que todo hombre con el sólo empleo de sus facultades puede alcanzar el conocimiento sin la ayuda de ninguna idea innata, puesto que puede llegar a la certeza y desenvolvimiento pleno sin tales nociones a través de las sensaciones recibidas de los objetos externos, afectando a alguno o varios de los sentidos con los que disponemos por naturaleza. Del mismo modo en que Descartes dudó y se opuso a la tradición, Locke se opone a las ideas innatas que postuló éste con el mismo fin con el que aquel instituyó su método, la búsqueda de la verdad a través de la única certeza, la subjetividad, y no admitiendo la verdad de tales ideas por ser parte del consentimiento general, pues si es el consentimiento general el que le da legitimidad a las ideas innatas, entran en contradicción con la idea misma, porque entonces la legitimidad del innatismo descansa en la generalidad resultando ésta -la generalidad-, ser algo más innato que tales ideas, pues si tales ideas son por la generalidad, esta de donde adquiere su justificación, como se justifica semejante objetividad, ¿acaso ya se ha olvidado la lección que se ha obtenido a partir del derrumbamiento del orden objetivo? ¿Se va a seguir investigando a partir de él, en la forma de deducción que se venía ejerciendo? ¿Qué no es la sociedad naciente del Renacimiento la que caracteriza la modernidad por arrancar con la investigación a partir de sus propias capacidades asegurándose triunfos a partir de logros individuales? ¿La que lleva a cabo la experimentación y la observación de casos hasta llegar a establecer una regularidad? Por esto el consenso universal no tiene la legitimidad que se le quiere conceder, no es una prueba que a partir de él se obtenga la confirmación de la veracidad del conocimiento innato, pues aunque sea un hecho que gran parte de la humanidad tiene en apariencia las mismas o algunas ideas similares, no prueba que sean innatas ya que puede haber otro medio en que lleguen a ellos, como es el caso de la educación que todo individuo recibe por el hecho de vivir en sociedad, y más precisamente en una estructura familiar en la que le son inculcadas ideas básicas.

El segundo argumento de peso es el de que si hay efectivamente una idea innata es la del principio de no-contradicción, enunciado en que toda cosa que es, es, y es imposible que la misma cosa sea y no sea, pues si hay algo innato, esto tendría el título. Locke no lo dice pero recordemos que es precisamente con este principio de no-contradicción con lo

que Parménides logra cimentar la metafísica del Ser, expresada en la identificación entre el ser y el pensar, cosa que a la humanidad y en especial a los griegos impresionó al grado de que Platón sea al único que de un adjetivo y lo llame Parménides el grande, puesto que ese pensamiento dominará hasta el advenimiento de la teoría del hilemorfismo de Aristóteles, ya que este principio hasta antes de él no era conocido, aunque se exprese en toda práctica cotidiana no había sido aprendido en pensamiento. Lo que Locke nos dice y que es acorde a los antiguos, es que este principio, más que ser innato, son principios del pensamiento que adquirimos cuando maduramos, es por ésta razón que los niños por falta de maduración, así como aquellos con problemas en sus capacidades mentales, no los pueden concebir, pues resulta contradictorio, como es el caso de quienes afirman estos principios innatos al sostener la afirmación de que hay verdades impresas en el alma que ella, por falta de tiempo como de facultades físicas, no puede percibir.

El tercer argumento va a desarrollarse a partir de la contradicción resultante del punto anterior. Si se argumentara que es por falta del proceso de maduración intelectual, resultaría muy extraño que fueran innatos, puesto que no puede pensarse que sea innato algo que necesite tiempo y ejercicio del raciocinio para ser descubierto, a no ser que se acepten las consecuencias de que todas las verdades que un hombre llegue a conocer en su vida sean innatas. Se está confundiendo entre lo que es la facultad de conocer e ideas innatas, pues la facultad como tal no es el objeto de discusión, pues nadie niega -y aquí no se ha negado- que a través de ella se llegue a conocer. Aun así, si los que afirman la existencia de las ideas innatas, quieren limitarse a afirmar la facultad, no son consecuentes con sus principios, porque entonces se pierde el insistente empeño de distinguir entre ideas innatas e ideas adventicias, pero más aún, entre la clara afirmación de principios innatos específicos como el de no-contradicción, el de Dios y otros, pues si estos fueran tales darían cuenta los niños desde los primeros momentos, sin la necesidad de que les sean inculcados.

Del hecho, de la insostenibilidad de las ideas innatas es que J. Locke se incline únicamente por las ideas adventicias. Locke nos dice que nuestra mente puede compararse a un papel en blanco y la investigación debe centrarse en como este papel es que llega a llenarse. Para este autor, todo el material de la razón y por ende el conocimiento, lo obtenemos de la experiencia, el fundamento de todo saber, pero lo complicado o donde se presenta el problema es saber cuál es proceso mediante el cual, las vías y grados que el

conocimiento pasa para poder penetrar y forjarse en nuestra mente, son identificados por Locke como sensación y reflexión. Antes de pasar al análisis de las ideas, sería bueno decir que Locke nunca va a negar el cogito cartesiano, él cree en esa sustancia espiritual que condensa el conocimiento, para esto sólo hay que ver como empieza el libro segundo del *ensayo*: “Puesto que todo hombre es conciente para sí mismo de que piensa, y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí ... Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es cómo llega a tenerlas”. De ahí que lo que se ataca por no ser concebible es que esta sustancia venga al mundo con ideas prefabricadas, pues estas como vimos, nos llevan a contradicciones si las sustentamos, además de que no tendría ningún fin tener cinco sentidos y un espíritu con facultades de entendimiento si de una u otra forma estamos determinados, además de la cuestión de que como podemos comprobar es contradictorio con la experiencia, pues esta nos dice que esto no es así, pues cada cual se dirige a distintas cosas, y cada individuo integrante de un pueblo tiene distintos grados de desarrollo, no hay un buen sentido que sea la cosa mejor repartida de mundo, sino que hay la capacidad en el hombre, y la realidad que este enfrenta y sólo a través de esta desarrollarla, así que la diferencia se encuentra en los accidentes que se le presentan a cada individuo y no en la sustancia. Es por ello que Locke piensa que el mundo que nos hace frente es el problema, pues este es el motivo declarado en la Epístola al lector del ensayo. Es preciso que antes de embarcarnos en investigaciones de cualquier tipo, lo primero que debemos hacer es ver cuáles son nuestras aptitudes y ver qué objetos están al alcance de nuestro entendimiento y cuales no”. Motivo acorde al movimiento iniciado por Descartes en su *Discurso del Método*.

1.3 EL MÉRITO DE HUME.

El mérito de Hume no descansa en aportaciones hechas a la epistemología, sino en llevar hasta sus últimas consecuencias lo que podemos denominar “el método empirista de la obtención de los conceptos”, método que, como hemos visto, fue establecido por Locke al proponer la regla de que cualquier concepto que empleemos, para que sea legítimo, debemos buscar el referente que lo ha establecido, para evitar de este modo la postulación de entidades inexistentes. Hume toma esto y lo aplica a conceptos que hasta ese momento nadie había cuestionado su legitimidad, o que no se habían tratado con la suficiente

profundidad; él elimina el último rasgo de realismo cartesiano que sus antecesores habían dejado aún en pie. Del mismo modo en que Berkeley ataca y demuestra las contradicciones a las que nos lleva la postulación de la materia como algo existente fuera de nuestras ideas, Hume ataca la identidad personal o cogito que no se le habían puesto mayores objeciones, mas que quitarle el innatismo. En este nuevo análisis sucumbirá la cosa que piensa, pues se demostrará que no hay tal cosa, que pueda producir esa impresión.

La filosofía de Hume se puede dividir en tres factores, el primero consistirá en la forma en la que obtenemos todas nuestras ideas y cómo las capitalizamos; en un segundo momento, se puede ver cómo con el sustento de la forma de obtención de nuestras ideas se puede emprender la crítica de las ideas metafísicas, y por último, lo que se puede considerar su más legítima aportación, fundamentar la moral en la naturaleza humana, demostrando que no necesitamos a Dios para explicar el acaecer humano.

Ahora bien, Hume, que se ve así mismo como escéptico y anti-metafísico, paradójicamente apoya el desenvolvimiento de su filosofía en algo meramente metafísico, la naturaleza humana. Su libro principal lo atestigua con su título, además de que a lo largo de sus argumentos se hace una apelación explícita o implícita a ella. Esto debe de ser tomado en consideración, pues de uno u otro modo nos servirá como referencia a la hora de llevar a cabo la reconstrucción de tales argumentos.

El método que ya arriba describíamos de una manera general, tiene un carácter muy sencillo, el primer paso consiste en discernir todas las percepciones que afectan a nuestra mente. En un ejercicio de introspección dirigido al lector, Hume espera que este se dé cuenta por sí mismo de que el principio que va a establecer se da en él como puede asegurar que se da en todos los hombres, este principio consiste en que todas las percepciones que tienen lugar en nuestra mente son sólo de dos tipos, impresiones e ideas. Las primeras tienen la vivacidad de los sentidos y la intensidad de las pasiones, además que la fuerza con que éstas afectan a la mente se vuelve inconfundible por ser de una manera inmediata e intensa, las segundas son la reproducción de esas sensaciones que le han transmitidos los sentidos sin que puedan alcanzar por si mismas la vivacidad con que esta fueron recibidas, las ideas ya han perdido la fuerza o intensidad de la impresión, lo que las hace ser imágenes débiles, aunque sea con ellas como pensamos y razonamos.

Esta imagen presentada por Hume, donde las ideas son derivación o copia de las impresiones, servirá para después destruir la legitimidad de las ideas metafísicas con las que tanto se ha especulado, pero antes de eso también dará pie a una segunda distinción que se da entre las impresiones e ideas, pues de cada una de ellas existirán unas simples y otras complejas. Las simples son aquellas de las que no se puede hacer ninguna separación, por el contrario las complejas son las que permiten distinción y separación, hasta llegar a ideas simples, con lo que se muestra implícitamente el establecimiento de un atomismo en las ideas como en las impresiones, lo que abre el problema de cómo es que capitalizamos tales percepciones, pues si nos quedamos con que sólo somos afectados por impresiones y estas después de haber pasado se convierten en ideas, que pueden dividirse de complejas a simples, no tendríamos manera de salir de lo dado, de lo inmediato, resultando opuesto a lo que representa el hombre, esto es, ser el único animal que puede superar la inmediatez de las percepciones. Este acontecimiento sólo puede ser posible explicando el mecanismo mediante el cual los pensamientos se hilan unos con otros. Nos referimos a lo que por Hume va a ser denominado “asociación de ideas”; el asociacionismo va a ser la teoría de las relaciones en cuanto estos principios son exteriores a las ideas, este principio es el que hace que se conecten las distintas ideas de una manera, digamos, armónica, pues si denominamos experiencia a la colección de estas percepciones, debemos reconocer que las relaciones no derivan de la experiencia, son lo que resulta del principio de asociación, lo que también va a permitir que el sujeto sea capaz de superar lo dado de la experiencia.

Lo anterior va representar el mayor acercamiento de Hume hacia el idealismo, pues para él como posteriormente para Kant, los principios del conocimiento no derivan de la experiencia, Hume va a considerar que aún en nuestras fantasías podemos reconocer con cierto esfuerzo que la imaginación no tiene totalmente la rienda suelta, sino que mantiene una relación con las distintas ideas que se suceden; hay una relación entre los distintos momentos. Lo mismo pasa cuando dejamos correr nuestros pensamientos, pues si llevamos a cavo un diálogo o monólogo y en este se introduce de repente una idea que no tiene conexión con lo que se está tratando puede ser inmediatamente rechazada o en su defecto puede iniciar una nueva cadena de pensamientos. Este principio que también va a ser legitimado apelando a la naturaleza humana, va a presentarse en tres formas, en semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio, y causa y efecto.

1.4 EL UMBRAL DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL.

Todos estos autores están bastante influidos por el racionalismo cartesiano, pues sus argumentos demuestran que, en cuanto a las cualidades secundarias se refiere, y en ellas que las cualidades sensibles no están en las cosas, sino en nuestra capacidad o modo de percibir las, como lo es el caso del color, el sabor, el olor, son dependientes de nuestra sensación individual, más nunca del objeto. Esta es la aportación del obispo Berkeley, aunque no se puede negar el influjo de Locke sobre este, pues, con el contraste que se dio entre ellos, se logro acercar a la filosofía a una formulación plenamente idealista, pero con una deficiencia, puesto que carecía de fundamentos sólidos, o en todo caso legítimamente plausibles, pues, en el caso de Berkeley, y un tanto en el caso de Locke, se tiene que apelar a Dios para sustentarlo.

Regresando a nuestro autor, él ve que estos intentos de establecer una verdad inmediata, la verdad *a priori* de la que él partía (el mundo es mi representación), no ha encontrado una formulación plenamente convincente, un respaldo teórico adecuado. Se encontraban problemas internos que dejaban mucho que desear, como es el dualismo cartesiano, o la radicalidad en la que deriva Berkeley, o el abstencionismo provocado por la formulación de las cualidades primarias de Locke, o el recurrente recurso a Dios para sustentarlas.

No fue, sino hasta Kant, en la concepción schopenhaueriana, quien efectivamente tomó conciencia del problema y formula un verdadero idealismo “trascendental”³ (crítico) con presupuestos legítimamente sustentables. Estableciendo la gloriosa separación entre lo fenoménico y la cosa en sí, presupuesto legítimo que en un primer momento nos permitirá demostrar que cualquier objeto se rige y está determinado por nuestra facultad cognoscitiva y no al revés como se pensaba (que el objeto nos imponía sus propiedades al afectarnos), teniendo una finalidad mediata, y la más importante en cuanto a lo trascendental se refiere, que es la de abrir la posibilidad de conocer lo *a priori* de la naturaleza de los objetos, no partiendo de la explicación misma de los conceptos en función de la experiencia, sino por el contrario explicar la experiencia en función de los conceptos. Kant propone en este sentido,

³ Se entiende por trascendental; la condición necesaria para que sea posible el conocimiento *a priori* de los objetos. O como Kant lo enuncia en la introducción a la *Crítica de la razón pura*, en B 25 / A 12. Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.

la identificación de lo que realmente nos hace posible el conocimiento y las formas que adopta (intuición pura, y categorías), constituyéndose en la columna vertebral de su epistemología, pues aquí es donde cobra sentido las palabras “que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*KrV*, BXIX).

Aquí, sólo pretendo hacer una descripción somera de la teoría kantiana del conocimiento, pues Kant va a ser el referente inmediato a lo largo del desarrollo de todo el proyecto, y tendremos que hacer puntualizaciones precisas donde se requiera. Ahora sólo lo tomamos con el fin de mostrar de donde se ha nutrido la teoría schopenhaueriana, para sus afirmaciones.

El introducirse a la teoría kantiana, es partir de presupuestos donde la *res cogita* y la *res extensa*, no tiene cabida, pues aquí no se acepta una separación tajante entre un elemento espiritual y un elemento material. Ni tampoco un subjetivismo extremo alcanzado por las mentes en Berkeley, ni la limitación debida al fisiologismo inaugurado por Locke. Se trata de que, al hacer la distinción entre fenómenos -lo que se nos presenta y es objeto de conocimiento-, y noumenos -la cosa como es en sí misma-, estos llevan al individuo que forma parte de una especie (que tiene características intuitivas y cognoscitivas similares) a ser el legislador del mundo por medio de su conciencia, en pocas palabras, a ver el mundo desde nuestra perspectiva humana. Debe tenerse presente que esto significa una limitación en el mundo que experimentamos, pero limitación que, nos diría Kant, es el suelo firme en el que podemos andar, el mundo fenoménico. Recordemos que este mundo fenoménico tiene dos características muy peculiares, pues nos encontramos ante condiciones necesarias de la misma posibilidad de la experiencia, como lo son el Espacio y el Tiempo y las Formas del entendimiento.

Así, llevándolo a este plano donde lo que vemos y sentimos e intuimos no es la realidad en sí, sino sólo lo que a nosotros se nos presenta, se tiene presente que nuestra mente está programada para capitalizar lo que nuestro aparato sensitivo le subministra, sin limitarlo a éste, pues el gran mérito kantiano cobra total relevancia al identificar entidades que no proceden meramente de la experiencia, pero que, sin embargo, es lo que la hace inteligible. No podemos experimentar un fenómeno si no es mediante las entidades espacio-temporales y su relación con las formas puras con que los pensamos, y al principio de causalidad, así la configuración que tenemos de la realidad depende del sujeto en última

instancia, y de estas entidades que nos diferencien los objetos, y no de la mera existencia de elementos ahí afuera.

El plano del nouméno, por mencionarlo, viene a jugar aquí un papel puramente negativo, si aceptamos las premisas que lo que conocemos es un fenómeno mediado por nosotros, por contraste debe existir lo que efectivamente es, las cosas como son en sí mismas independientemente de nosotros.

Con este rodeo por sus predecesores, considero que nos hemos acercando a la afirmación de Schopenhauer en cuanto a la legitimidad de su enunciación “el mundo es mi representación”, haciendo del objeto algo mediato del sujeto, lo que él entiende por idealismo que consiste básicamente en que cualquier fenómeno que podamos percibir, necesariamente está mediado por las condiciones del sujeto: las relaciones espacio-temporales y la causalidad, remitiendo todo el mundo de los objetos al sujeto. Porque “no hay objetos sin sujeto” equivale a decir que para mí hay objetos.

1.5 IDEALISMO TRASCENDENTAL: KANT

La filosofía de Locke fue la crítica de las funciones sensoriales, pero Kant ha suministrado la crítica de las funciones cerebrales.
Schopenhauer.

El idealismo trascendental, tiene su origen curiosamente en la misma raíz que el idealismo de Berkeley, esto es, el problema al que nos lleva la aceptación de cualidades primarias, pues nos llevaría a la existencia de los objetos por sí mismos. Este, junto con el sometimiento al análisis del concepto de causa por parte de D. Hume, la teoría física Newton, y el trasfondo subjetivista cartesiano son la raíz de esta gran teoría.

En cuanto a Hume se refiere, éste hizo ver a Kant como se podría desquebrajar la tesis newtoniana de presupuestos a base del principio de inducción y no sólo esa sino toda ciencia que se sustente en ese supuesto, con lo que se incluiría la fisiología de J. Locke, y todo el sistema leibniciano, Kant al tener presente la crítica de Hume no cayó en el escepticismo de éste, sino que se esforzó por demostrar cómo todo el conocimiento que se puede desprender de las leyes de la teoría newtoniana era cierto, pues lo sustentaba la correspondencia fáctica de sus demostraciones, pues si no aceptamos esto, entonces tendríamos que aceptar que todas las construcciones de la razón son sólo quimeras. Es por

eso que Kant no dudó en que poseemos tal conocimiento, pero a la luz de los argumentos destructivos de Hume la pregunta que le hacía mella era ¿cómo es que poseemos tales conocimientos si la conexión causal no es algo que pueda experimentarse, más aún si solo es establecida por mera costumbre de los sucesos? Esta pregunta está en estrecha relación con el gran esfuerzo argumentativo llevado por Kant en la *Crítica*, que es darle respuesta a esta pregunta: ¿cómo es que tenemos un conocimiento sustentable del mundo sin que este conocimiento nos sea dado por él mismo? La respuesta la hallará Kant en donde había empezado Descartes, en la mente humana, en ese yo encaminado a la naturaleza del funcionamiento de nuestra mente y todas las implicaciones que representa.

El idealismo trascendental es muy bien caracterizado con lo que el propio Kant se asemejó, es decir, la revolución copernicana, y es aquí donde se deja notar la influencia de Locke. Kant, influido por el análisis hecho por este autor en cuanto a nuestra percepción, acepta con él la innegable verdad de que el color el sabor, la temperatura, son cualidades que nosotros aportamos a los objetos, o mejor dicho lo que por vía de nuestro aparato sensorial se traduce en una *impresión* (aunque en Kant aún esto no es conocimiento); de este modo, la sensación que nos producen los objetos para ser identificados y diferenciados como tales sólo está en nuestra conciencia, no en los objetos, estos sólo despiertan la facultad de conocer. Es por este motivo que se objete a Locke que sólo concibiera que las cualidades secundarias se caracterizan por eso, sino que tenemos que admitir que también que las cualidades primarias están sometidas a lo mismo, que es nuestra mente la que aporta la extensión, el peso, la figura, saliendo a relucir que no es el análisis de los objetos lo que nos da el conocimiento que sustente nuestro conocimiento del mundo, sino que es la interacción de la facultad de nuestra mente, y todo el mecanismo con el que contamos para percibir, además (otra innovación de Kant) de la intervención de los conceptos puros para que puedan capitalizar tales impresiones. Esto es lo que hace realmente efectivo al conocimiento. Aunque “No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia... y aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia” (*KrV*. B1). Estas frases contundentes de Kant que inaugura una nueva forma de abordar el estudio de la realidad en filosofía, o de llevar por buen camino a la metafísica, es el cimiento de toda la *Crítica*.

Como habíamos dicho arriba con respecto a la analogía de la revolución copernicana, Kant, además de tener en cuenta a Locke, tiene como parámetro indirecto para sus afirmaciones a los escépticos, pues pone al cognoscente (a quien juzga) como centro de conocimiento, subordinando ahora al objeto al cual se había considerado erróneamente el portador del conocimiento, y convirtiéndolo en simple excitante de tal facultad, obteniendo con esto que “los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda mucho mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos, antes de que nos sean dados” (KrV, B XVI).

Del descubrimiento del conocimiento *a priori* es dada la legitimación de la separación entre nóumeno y fenómeno, pues viene del experimento que Kant hace en lo referente a nuestra intuición de los objetos. Si esta intuición tuviera que regirse por los objetos, no habría manera de conocer algo *a priori* y nos tendríamos que atener a lo manifiesto. Pero si volteamos los papeles y es el objeto el que se rige por la facultad de intuición, podemos fácilmente obtener ese conocimiento *a priori* tan buscado. Y lo mismo pasa con los conceptos, porque si suponemos que los conceptos se rigen por los objetos, entonces no habría la posibilidad de un conocimiento *a priori*. Del mismo modo como arriba se expuso, se supone que la experiencia se rige por conceptos, siendo así que estas reglas las debemos tener antes de que podamos ser afectados por algún objeto; Kant llama a esto reglas *a priori*.

De este modo, Kant pone de inmediato a prueba esta nueva forma de afrontar la realidad, pues nos dice que lo que se refiere a los objetos que son pensados meramente por la razón, que son necesarios, pero no dados en la experiencia, proporcionan una magnífica piedra angular del nuevo método, ya que descubren que todos conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

Así, de nuestra capacidad de conocer *a priori* se consigue un resultado en apariencia negativo para la metafísica, pues con esta capacidad *a priori* no se puede traspasar jamás las fronteras de la experiencia posible, con lo que llegamos a la prueba indirecta de la verdad de esta argumentación, pues nuestro conocimiento racional *a priori*, sólo se refiere a

fenómenos y deja de lado la cosa en sí, como inaccesible para nosotros, a pesar de ser real y legítimamente pensable por sí misma.

Pero con todo esto, no queda claro cuál es el motivo fundamental para el que se hace semejante distinción, a lo cual Kant respondería que se debe al afán de traspasar los límites de la experiencia. Esto precisamente es a lo que responde en segunda instancia tal distinción, pues si por una parte lo incondicionado que la razón exige a todo lo que de condicionado hay en la cosa en sí, no podría conocerse algo *a priori* sobre la naturaleza de los objetos, pues si suponemos que nuestro conocimiento de los objetos se rige por como son en sí mismos, se descubre que lo incondicionado (lo *a priori*) no puede pensarse sin contradicción. Siendo así, “... se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos, pero, sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitimos a título de ensayo se halla justificado” (*KrV*. B XX).

Distinguiéndose por su necesaria universalidad, la naturaleza del conocimiento *a priori*, va a ser el principal factor que cohesione las representaciones de nuestros sentidos, pues de este hecho nos dice Kant que resulta que aunque

...eliminemos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de estos que tienen que haber surgido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, ya que hace que pueda decirse de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico” (*KrV*, A2).

2. DEVUELTA A DESCARTES. GÉNESIS DEL IDEALISMO Y EL ATAQUE DECISIVO AL REALISMO INGENUO.

Si una persona empieza con certezas, habrá que terminar
con dudas, en cambio, si empieza por una duda
terminará en una certeza. *Bacon*.

El denominado realismo ingenuo es tomado como tal con la entrada del racionalismo, es el padre de la filosofía moderna quien lo cuestiona y pone en evidencia con su “famoso método”, pues él, al cuestionar sus costumbres más inmediatas y poner en duda la autoridad de la tradición, deja de justificar el conocimiento a través de autoridades externas, como en los filósofos antiguos, las Escrituras o la opinión, centrándose en argumentos y

demostraciones que su conciencia va demostrando evidentes -claros y distintos-, instituyendo con esto, que lejos de que lo que se tiene por objetivo sea cierto y por tanto legítimo, demostró que lo subjetivo es la única certeza que tenemos consistente.

Descartes, al inaugurar la filosofía de la conciencia, demuestra que el cogito es el núcleo de la existencia, núcleo del cual todo ha de irse desprendiendo. Pero esta conclusión y principio de su sistema no es fortuita, esta concepción sólo le fue posible alcanzarla al tomar una verdadera conciencia entorno al desenvolvimiento del Renacimiento, en especial el derrumbamiento del orden objetivo, y su envolvente atmósfera de escepticismo. A excepción de los hombres de su tiempo, Descartes enfrenta el escepticismo asumiéndolo, pues parte del mismo, considerando que no hay otra forma de demostrar su falta de fundamento, si no es llevando al extremo sus argumentos, con lo que también cree ganar el único medio por el cual, puede sustentar el principio de donde parte toda la verdad. De modo que al encontrar y legitimar el principio -cogito-, como el centro que comprende el universo, lo vuelve el punto arquímédico, dando cuenta que no hay forma de llegar a conocer algo, si no es anteponiendo el pensamiento, bajo el cual el Mundo dogmáticamente concebido como centro y límite único del conocimiento, ha de quedar subordinado.

Nadie antes de él, había legitimado en sí mismo el ejercicio consecuente de un método, que procura guiar los pensamientos hacia la verdad. Con su *Discurso del Método* y sus *Meditaciones Metafísicas* -en apariencia sencillos e inocentes-, Descartes conquista el lugar de honor de la filosofía moderna, al mostrar el camino que ha de seguir ésta, pues al demostrar la legitimidad de la subjetividad, dota al mundo de universalidad y coherencia interna ajeno a toda realidad independiente, pues al proponerse sus propios fines con su único medio, demostró que el sujeto es el creador o configurador de la organización de la experiencia. Por eso en Descartes ya no vemos la preocupación por asir y conceptuar el mundo de los objetos, ni por develar la influencia que pueda tener los astros sobre lo terrenal o la pretensión de dominio de la energía natural, su preocupación gira en torno a lo que crea la unidad -el pensamiento- y cómo debe conducirse éste para llegar a la verdad.

Para abordar a Descartes, conforme a la tesis del mundo como representación, no hay otra forma más que abordar el núcleo de su filosofía, él es quien claramente afrontó directamente este problema. De las reglas por Descartes proporcionadas en el *Discurso del Método*, voy a centrarme en la primera, por ser la que refleja en general este problema. Tal

regla versa en no admitir nada como verdadero, hasta no constatar que lo es, lo evidente; *“es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu”* (Descartes, 1981: 40). Cursivas suyas. La regla puede dividirse en dos para ser plenamente abordada. En primer lugar, se nos dice que hay que evitar la precipitación así como tener prevención. En segundo lugar, una vez evitado las anteriores, se debe poder proceder con claridad y distinción. Veamos a que se refiere con prevención y después con precipitación.

2.1 PREVENCIÓN.

Puesto que es razonable dudar de la mayoría de las cosas, deberíamos *dudar* más que nada *de nuestra razón*, que *quisiera* demostrarlo todo. Pope.

En cuanto a la primer delimitación hecha, lo que Descartes da a entender por prevención, es lo que he venido trabajando como realismo ingenuo e ingenuo dogmático en el capítulo precedente, pues es nada menos que el ataque frontal al mismo por medio del escepticismo. Tener prevención es detenerse a examinar lo que comúnmente tendríamos que admitir sin prejuicio, a lo que comúnmente damos nuestro asentimiento. Esto se vuelve claro cuando al describir el método, Descartes es lo primero que pone en duda, por ser todo lo que conforma la opinión y la autoridad, es decir, todo lo que la costumbre del ámbito social e intelectual en que nos desenvolvemos, lo referente a nuestras determinaciones culturales más inmediatas como la educación recibida en la familia, en la escuela, las costumbres y/o conocimiento de la comunidad, y por ende de la nacionalidad, todo esto en el sentido de que conforman las construcciones, convenciones e instituciones racionales y/o míticas que homogenizan a las mismas -idiosincrasia-, dando coherencia a la existencia. Pasa lo mismo con la indiscutible predisposición de darle plena fiabilidad a las sensaciones recibidas, en pocas palabras la prevención nos obliga a detenernos a examinar todo lo que hemos creído y que conforma nuestro conocimiento, y hasta aquí, porque preguntarse por cómo es conformado el mismo, es lo propio de la precipitación.

No hay que confundir que al tener prevención, todo lo que conforma nuestro conocimiento sea totalmente falso y por tanto desecharlo, lo que se pretende es someterlo a un examen detallado y critico, para saber efectivamente qué es conocimiento y qué no lo es, en otras palabras, es someterlo a la prueba del escéptico para probar si hay algo que pueda

ser verdadero, y si es que lo hay, someter las resoluciones que se toman en la vida bajo ese sustento. Descartes no duda que el pensamiento y todo el conjunto del conocimiento sea lo que nos debe servir para semejante propósito, de ahí que una vez tratado el gran libro del mundo, subordine su vida al ejercicio de este proyecto.

En las *Meditaciones* se asegura que las opiniones que se han aceptado sin examen, son endebles principios en los que no se puede edificar nada seguro, por lo que hay que darse a la tarea de destruirlas todas y empezar de nuevo desde los fundamentos, si se quiere establecer “algo firme y constante en las ciencias” (Descartes, 1981: 93). Descartes procede atacando las opiniones en conjunto, socavar lo que les ha dado origen, ya que es el único modo en que caerá todo lo que se ha construido sobre ellas. Para efectuar esto, Descartes se da a sí mismo una regla, que tendrá como fin dar por falsa toda opinión en la que haya motivo de duda, la ley de la hipérbole, y versa en lo siguiente: “-por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas-” (Descartes, 1981: 93).

Pero antes de introducir propiamente la argumentación, es pertinente señalar que de las razones para dudar que desarrollará Descartes, unas permitirán la investigación, y otras no; las que la permiten, lo hacen en el sentido de que aún siendo escépticas, no descalificarán de entrada la investigación, y esto se verá cuando se aumenten – progresivamente-, los niveles de duda, pues Descartes va a ir demarcando y sopesando su argumentación, permitiéndonos discernir entre los argumentos que permiten la investigación y los que no. Los que no la permiten, serán planteados en términos totales, siendo pruebas que no permiten en términos “razonables” plantearla, como es el caso del argumento de la locura, pues ¿cómo puede plantearse una investigación -con miras objetivas-, sino hay un parámetro mínimo del cual se pueda discernir? Aquí es donde entra en juego el ir sopesando la investigación, pues se rechazará el argumento de la locura, que es total, e infranqueable, pero no así el del genio maligno que es general.

El criterio que Descartes adoptará para mediar esto, va a quedar planteado implícitamente en el nivel de lo “razonable”, que el “proyecto práctico” permita, es decir:

Si la resolución de proceder metódicamente se explica por un razonamiento práctico, si la elección del método se sustenta en una resolución voluntaria a falta de toda certeza, y si aplicarlo es, ante todo, actuar, [...] convendrá no perder de vista la dimensión práctica de la empresa...” (de Teresa, 2002: 37).

De aquí se deducen dos criterios; el primero es que los argumentos escépticos tienen que tener un límite, pues no puede dárseles la mayor amplitud, si como resultado inmediato obtendríamos el no poder emprender la investigación. El segundo es que si no puede aducirse argumentos que de entrada impidan la investigación, entonces por el mismo motivo, Descartes no puede empezar la misma con verdades que sean evidentes, si no fuese renunciar del mismo modo al proyecto, de ahí la relevancia de la idea implícita de lo razonable, al ser el parámetro que guiará y pondrá orden en la investigación.

Descartes empieza su investigación con una duda natural, propia de un hombre realista, aunque ésta duda es muy general, puede ser caracterizada por la siguiente pregunta: ¿Por qué tenemos tantos errores en nuestra vida y por qué teniendo tanta diversidad de “verdades” ni unas ni otras acaban por conducirnos a una solución? Aunque ésta es la pregunta que se plantea en el *Discurso*, sirve para apreciar como Descartes emprende su investigación, convirtiendo su duda natural en una duda metódica. Así se entiende que cuestione todo lo que pasa por conocimiento -las tesis del realismo ingenuo-, y llegue a concretar las tesis sobre el que se sustenta, empezando por cuestionar todo lo que hasta ese momento tenía por más seguro, -lo que había aprendido por los sentidos. El argumento de los sentidos es el más general, en el sentido de que todo ser humano sería de lo último que dudaría, pues en ellos se sustenta todo el conocimiento más arraigado, éste es un argumento que podría acabar con la base del realismo ingenuo, aunque también lo haría con todo aquel que acepte que por el hecho de que algunas veces los sentidos pueden engañarnos, entonces necesariamente se siga que no se puede confiar en ellos.

El presentar este argumento como una inducción totalizante acabaría de entrada con todo intento de investigación, pues no sólo acaba por destruir el conocimiento anterior -el que se ha aceptado sin examen-, sino que ésta duda, así presentada, acaba con todo el conocimiento posible; si los sentidos nos han engañado alguna vez y eso nos hace tener suficientes motivos para ya no confiar en ellos, entonces ¿a qué podríamos atenernos, si pasar por alto este engaño -equivalente al error-, sería como consentir que nos vuelvan a engañar? Descartes no acepta esta inducción que el escéptico plantea. Lo que Descartes rechaza es una polaridad extrema en el testimonio sensorial, que por un lado sean -siempre- estrictamente ciertos, o que sean estrictamente dudosos, y estos, por la regla de la hipérbole,

tengan que darse por falsos, pues como Descartes enseguida demuestra, hay ejemplos en los que es difícil dudar. Vgr., “como el que tengamos manos y un cuerpo”.

Lo que aquí queda planteado es lo esencial de la prevención, pues lo que se pretende es que se tenga el mayor cuidado a la hora de acreditar el testimonio sensorial -como cualquier forma en que creamos que obtengamos el conocimiento-, no su rechazo, pues si se aceptara la inducción anterior, no se estaría en mejores condiciones que lo que están algunos “insensatos”, con lo que se introduce el rechazo por el argumento de la locura. Cómo se dijo arriba, no se puede emprender una investigación estando predeterminados, pues ¿cómo se podría discernir el sentido que ha de llevar ésta? ¿Cómo discernir entre los fines? Y no se diga de una posibilidad de resultados. El hecho principal es que Descartes quiere hacer notar lo contradictorio que sería la aceptación de los dos argumentos anteriores, pues es de notarse que en el rechazo de la inducción bajo la que se presentan aquellos, da clara muestra del rechazo hacia la hipótesis del error total:

Es obvio que alguna respuesta está implícita en el problema referente al error sensorial, ya que partiendo de la afirmación de que todo es dudoso, no vendría al caso aducir contraejemplo alguno: en mi opinión es natural suponer que aquí se delata el rechazo cartesiano de la hipótesis del error total; de otro modo no podríamos explicarnos por qué Descartes limita el propósito inmediato de su examen, como hace, proponiéndose únicamente derrocar (todas) sus opiniones *anteriores*. (de Teresa, 2002: 42-3).

Por eso es que Descartes se pronuncia por lo razonable que es no transgredir la facultad de discernimiento (que se encuentra en juego en la aceptación de la inducción), pues si se hiciera, se eliminaría la posibilidad de siquiera plantear un proyecto, no es que Descartes rechace tal cual los argumentos inductivos en los que se sustentan los dos argumentos anteriores, pues bien se pudo plantear el argumento inductivo que desemboca en el error total, y en eso no hubo problema, el problema es que:

[...] considérese que si juzgamos razonable empezar cuestionando rectamente la capacidad de conocer en general, la regla de la hipérbole nos forzaría a decretar la inexistencia de esta misma facultad. Esto sería basar la investigación en la nulidad del buen sentido y *a fortiori*, en el imposible de su aplicación correcta. (de Teresa, 2002: 43).

Tampoco se vea que Descartes rechace tales argumentos porque crea que su deber es llegar a un resultado favorable, lo que él razonablemente va a sostener, es que en una investigación, se tiene que tener los medios para que se pueda llevar acabo la misma -lo que no pasa con estos argumentos-, pero eso no quita que cada vez el escéptico pueda aducir argumentos más fuertes, que puedan conmover todas nuestras creencias sobre lo que

conforma nuestro conocimiento, y como sabemos a eso es a lo que el escéptico nos orilla, pero antes de pasar al siguiente argumento, hay que decir como queda el sustento del realismo ingenuo, puesto que con estos argumentos aún queda en pie. Aunque éste haya sido mermado, el testimonio sensorial puede sostenerse, sólo que ahora apelando que se tiene una cuidadosa verificación, antes de la aceptación de su “verdad”, y esto puede tener cabida al quedar intacta la creencia de un mundo de objetos físicos en completa independencia, y por ende el hecho de que cada cosa permanece inmune en su existencia, y por tanto el conocimiento del sujeto hacia las cosas, va a ser por medio de sus sentidos, quedando justificado nuestro conocimiento y por ende la verdad. Pero como se dijo, el ataque escéptico es progresivo, y va a minar casi todo lo que antes se daba por hecho, todo lo que se asentía sin prejuicio, y eso es lo que va a lograr el argumento del sueño.

En este argumento Descartes se plantea el problema de cómo puede distinguir efectivamente entre las representaciones que se tienen en los sueños, de las que se tienen en el estado de vigilia, si en las primeras se pueden representar las mismas cosas e incluso con la misma o mayor intensidad, que en el estado de vigilia, lo que hace que -casi- sea imposible su discernimiento. El problema estriba en que mientras no se pueda hacer una clara distinción, cualquier percepción que se tenga, necesariamente tendrá que ponerse en duda, pues el sueño burla cualquier determinación por la que nos inclinemos, al punto extremo de persuadir a Descartes para hacer la suposición, de que bien podríamos estar dormidos todo el tiempo, lo que trae como primer consecuencia que las sensaciones que nos proporcionan los sentidos -las cualidades sensoriales que habían quedado en pie en el argumento anterior-, ahora sean objeto de duda, con lo que se convierten tan sólo en unas “engañosas ilusiones” (Descartes, 1981: 94)., esto por referirse a la existencia o naturaleza de los cuerpos, los cuales bien pueden ser que “no son tales como los vemos” (Descartes, 1981: 94). Lo que implica la imposibilidad de traer en auxilio el contraejemplo aducido para detener la inducción sensorial (*vgr.*, de que no había razón alguna para rechazar la existencia de estas manos y este cuerpo), no obstante este argumento también tiene límites, Descartes confiesa que las cosas que vemos o representamos en el estado de sueño son como imágenes pintadas “cuadros y pinturas” (Descartes, 1981: 94)., las cuales sólo han podido llegar a ser imaginadas a semejanza de algo verdadero, pues:

[...] aún suponiendo que la imaginación del artista [cabe decir aquí, que la de cualquier hombre] sea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, y que así la obra

represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, por lo menos, los colores de que se compone deben ser verdaderos. (Descartes, 1981: 95). El contenido de los corchetes es nuestro.

Del mismo modo que el pintor, Descartes confiesa que aún cuando las cosas generales -cualidades sensibles que se refieren a los cuerpos; cómo las manos, el cuerpo, los ojos, las cosas, etc-, pudieran ser sólo un producto de nuestra imaginación, hay sin embargo: “...algunas otras más simples y universales, que son verdaderas y existentes” (Descartes, 1981: 95). Lo que significa que la naturaleza de las cosas, -o por lo menos, lo que nosotros hemos tomado por cosas- no son más que representaciones resultantes de la mezcla y composición de las “más simples y universales”, y eso es lo que conforma, todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento. Por eso; “...es verosímil que la imaginación no sea auténticamente creadora sino se limite a reproducir y combinar los datos simples auténticamente sensoriales, que recoge” (de Teresa, 2002: 51) Y esto lo conforma:

...la naturaleza corporal en general y su extensión, y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, como asimismo el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes” (Descartes, 1981: 95).

Cómo se puede notar, esta duda sólo cierne a las ideas que nos proporcionan las cualidades sensibles -de hecho su propósito es acabar con ellas-, pues aunque aquí, Descartes hace una diferencia entre la idea y lo que la causa, concluye que se puede dudar de cualquier cosa existente que esté en correspondencia con nuestras ideas de los objetos -valga decir complejos-, pues él pregunta ¿cuál es la explicación de esto? ¿En qué nos basamos para saber o distinguir, entre los objetos que se presentan en los sueños, de las cosas que se cree que tienen una realidad, en sí y por sí? -El sustento del realismo ingenuo-, al no haber una clara respuesta para estas preguntas, Descartes elimina la existencia en sí misma de las cualidades sensibles, y en cambio afirma que son un producto de nuestro entendimiento, por eso los más simples y universales, junto con la aritmética y la geometría son las que por su simplicidad son indudables, y por otro lado, todo lo que se encarga de cosas compuestas es dudoso e incierto, mientras que las más simples y generales no se preocupan “...mucho de si están o no en la naturaleza, [...] pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados” (Descartes, 1981: 95).

Como aquí se puede ver -y será reforzado más adelante-, la garantía de esta conclusión se fundamentará en que para Descartes no podemos conocer tal cual o directamente las cosas del mundo, o por lo menos, en una forma más moderada, no

podemos aventurarnos a decir que lo que ésta fuera de nosotros, es igual a lo que nuestra mente se representa* (Descartes, 1981: 108), pues: “...no puedo sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu humano” (Descartes, 1981: 104). De aquí, que tampoco sea casualidad, que en el argumento del sueño, sea donde se plantee un primer acercamiento a lo único que tiene existencia, pues lo que el argumento plantea indirectamente, es que nuestra mente o un espíritu existe, pero no podemos afirmar con legítima certeza nada acerca de lo demás, de ahí que no podemos afirmar la existencia en sí de las cosas. Con lo que se revela la mayor aportación cartesiana, que es la implantación de la filosofía desde el punto de vista del conocer -el hecho de que sólo podemos conocer la combinación y mezcla de los más simples y universales, más no las cosas tal cual del mundo-, dejando atrás el punto de vista del ser -el que sustentaba al realismo filosófico antiguo-, es decir, el hecho de que Descartes instala la reflexión filosófica en un idealismo epistemológico, que se concentra en la pregunta, ¿qué puedo conocer?

Esto debe de tenerse en cuenta para el argumento de la *cera* que se presentará más adelante, ya que veo que puede confirmar la interpretación que estoy proponiendo. Pero antes de pasar a ello, aquí expondré -como lo hice al final del argumento de los sentidos-, un balance de la forma en que queda el realismo ingenuo, pues considero que aquí esta postura queda casi acabada, pues el argumento del sueño pone en claro que hay razones para dudar que el mundo sea como los sentidos lo revelan, con lo que se afirma indirectamente, que lo más razonable es que el mundo se nos escapa, al ser algo distinto de lo que percibimos y representamos, con lo que podemos considerar que el argumento del sueño, derriba el soporte más importante en el que se sustenta el realismo ingenuo. Y este es la creencia en un mundo de objetos físicos, en el cual cada objeto permanece independiente de nosotros. Los incisos a y b de la lista del realismo ingenuo expuesta antes. Pero más aún, si a y b no pueden sustentarse, entonces el mundo de objetos físicos no es ajeno al individuo, lo que afirmaba el inciso c, y también quedan derribados los incisos d, e, f. El inciso d, porque sostenía que las pretensiones de conocimiento son llevadas a cabo por medio de los sentidos, y si lo que sentimos no es causado específicamente por los objetos, (en el sentido de objetos acabados como son concebidos en el realismo ingenuo) entonces quedan injustificado e, y si e es injustificado, entonces no se puede pretender que por medio de los sentidos podamos percibir el mundo igual a como es el mismo, lo que derrumba f.

Ahora bien, si se limitara a decir, que el argumento del sueño concluye que toda experiencia sensorial -para ser más concreto, toda experiencia sensorial compleja-, es engañosa, entonces, en el caso hipotético de que un realista ingenuo, objetara a Descartes, el hecho de que al dejar en pie o sustentar la existencia de los más simples y universales, eso podría reclamarse como su sustento, entonces, Descartes argumentaría que por mucho que se le oponga el hecho, de que el argumento del sueño no derrumba por completo la existencia de una especie de datos sensoriales simples, lo que si hace es derrumbar por completo la existencia de cualquier clase particular de objetos físicos complejos, con lo que la supuesta objeción por parte de un realista ingenuo, se ve un tanto injustificada, pues hasta donde alcanzo a entender, el realismo ingenuo no sustenta la existencia de las cosas más simples y universales, en las que de su mezcla y composición resulten los objetos físicos complejos, hasta donde entiendo -siendo acorde con la descripción del realismo ingenuo a la que llegamos-, esta postura cree, y se sustenta, de objetos físicos acabados, conformados, en sí mismos e independientes de cualquier otra cosa. (Salvo en algunos casos la creación divina, pero eso aquí no entra en juego). Con lo que se cierra cualquier forma de replica.

Hasta aquí el desarrollo escéptico cartesiano a llegado hasta un punto en el que sólo tenemos certeza de “los más simples”, sin que sea capital su existencia o su falta en la naturaleza, pues no hay duda que algo sea lo que propicie nuestro pensamiento, o algo sea lo que construye nuestro pensamiento o que de algo es de donde recogemos el material para nuestro pensamiento o que algo incita nuestro pensamiento, y pareciera que para Descartes esto sería lo único indudable, y lo que ya no admitiría duda, pero conforme al método aún la investigación no se puede detener aquí -aunque parezca muy plausible hacerlo-, pues todavía se pueden esgrimir más argumentos escépticos que puedan conmovir a estas verdades aparentes, y esto es lo que va a significar el argumento del Dios engañador. Este argumento tiene la capacidad de poner en duda todo lo que pueda concebirse, pues semejante argumento presupone que somos objeto de un poder infranqueable, un poder que nos hace estar determinados a fallar, con lo que se vuelve a plantear la duda total en donde la misma investigación cartesiana, bajo esta premisa pierde su fundamento, no obstante Descartes se ve en la necesidad de aducir este argumento a consecuencia del método, pues

con el se obtienen razones para dudar, razones que pondrán en duda los más simples y universales, pues;

...no hay un límite claro qué oponerle a la vaga generalización inductiva de este tipo de duda, ella invade una esfera que de entrada no tiene una caracterización natural propia, sino que ante todo identificamos en forma negativa, como un espacio residual (*vgr.*, el conjunto de las ideas no sensibles, que podemos llamar ‘racionales’). (de Teresa, 2002: 51).

Expuesto así, pareciera que el argumento del Dios engañador ha condenado la investigación al fracaso, y por ende a su abandono, pues semejante argumento a traspasado el límite de lo razonable que implícitamente se había delimitado, pues hasta esto -lo razonable-, queda ahora en duda, pues no hay nada que impida que seamos engañados siempre; “Pero es notorio que en lugar de enfrentar esta hipótesis, en el mismo sitio Descartes expresa la duda que acepta plantearse, en forma distributiva, lo que es una manera de restringirla” (de Teresa, 2002: 52). Cómo bien señala el autor, aceptar el argumento del Dios engañador sería aceptar el antecedente de un condicional seguro, pero Descartes enseguida advierte que este argumento no puede proseguir como tal, por eso prefiere negar la existencia de Dios, antes de creer que todo es falso. Se había dicho en la última cita que Descartes en lugar de enfrentar ésta hipótesis, se pronuncia por la duda que sí acepta plantearse en una manera distributiva:

Pues bien no puede escapársenos que el ataque escéptico relevante más radical no se reduce al argumento del genio maligno. En realidad, piensa Descartes que su (propia) naturaleza no tiene por qué considerarse sometida a los designios de un ser malévolo sino podría referirse ‘al azar’, sea ‘a un curso continuo y a la ligazón de las cosas’. (de Teresa, 2002: 78).

Como dice el autor este hecho había pasado sin ser percibido, pero Descartes lo formula antes de aceptar el argumento del genio maligno, y después de haber negado la existencia de Dios, lo que lo hace un argumento con cierta independencia que plantea la duda radical. Con esto lo que se busca es el espacio para una duda muy amplia sin que llegue a ser total, pues implícitamente, lo que con esto se quiere demostrar es la nulidad -del círculo cartesiano-, en la que supuestamente incurre Descartes.

Como se ha visto, Descartes puede afianzar la prueba de la existencia poniendo en duda lo más inmediato –sentidos-, hasta el engañador incesante, pues no se puede aceptar nada si no ha pasado la prueba que el método prescribe, y por este motivo puede pensarse muy bien que los sentidos nos engañan, al igual que todo puede ser un sueño, así como vivir en un engaño involuntario producto del genio. Pero en todos estos casos hay una cosa

que es cierta, el hecho de que pensamos, puesto que somos concientes de eso, o mejor dicho, de lo único que tenemos conciencia. Así, la confirmación de la existencia es el resultado de una prueba negativa, en la que el hecho de pensar -y de pensar que nos engañan-, demuestra que somos alguien, alguien que produce sus propios pensamientos, pues además de ser una certeza inmediata, por no ser mediada por nada -aquí se toma como parámetro el principal defecto del realismo, el conocimiento mediado por las cosas y su concepto-, no está sujeta a duda o error, ya que el mismo escéptico es el que nos ha dado esta calidad, pues por cuestiones del método, se ha convertido la única forma en la que puede mantener, y mantenerse en la discusión, por tanto, si el escéptico en su papel de genio maligno tiene una víctima para sus engaños, porque ha cerrado la vía positiva de que somos por que pensamos algo, entonces por la vía negativa -somos porque nos engaña-, ¿cómo vamos a avanzar en la investigación? Descartes nos dice que tenemos que volver a considerar lo que antes de entrar en estas consideraciones creíamos, pero ahora tenemos una ventaja, pues contamos con el conocimiento de la prevención que el método prescribe, con el que también se advierte que debemos restar todo aquello que no pueda sostenerse pues aunque queden muy pocas cosas en las que pueda confiarse, esa será la única forma en la que podemos tener algo cierto e indudable, y eso es lo que necesitamos para algo permanente.

Ahora bien, si Descartes considera que podemos ser engañados por el genio, en cualquier inferencia que hagamos con respecto a la naturaleza del cuerpo, entonces, al hacer un recuento de los atributos del alma encuentra que el pensamiento es lo único que no nos puede ser separado, con lo que obtenemos la identificación entre existir y pensar, pero de aquí, lo único que obtenemos es que somos una cosa que piensa, sin poder afirmar nada más -con lo que pareciera que se afirma el reproche tantas veces achacado a Descartes de que se queda encerrado en el pensamiento-, sin embargo, si consideramos que el pensar abarca; dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir. (Descartes, 1981: 101).

Tendremos el material para seguir investigando, pues siendo el sentir el principal supuesto del realismo, y el sentir una modalidad del pensamiento en Descartes, entonces podemos establecer como una hipótesis, que lo que abarque el sentir, es donde se ha concentrado el problema, pues si Descartes expresa abiertamente que el sentir es propiamente pensar,

entonces podríamos suponer que podemos empezar a conocer -y conocernos-, con mayor claridad y distinción como nunca antes. Pero no hay que fiarnos tan rápido de los sentidos y correr a abrazar el realismo, hay que ver como se desenvuelve la modalidad de sentir, pues nos dará la oportunidad de responder conjuntamente lo que le da efectiva veracidad y unidad al conocimiento y lo que legitima mi interpretación.

Si como hemos visto que en Descartes, no podemos considerar las sensaciones como lo que nos puede dar la verdad, u unidad del conocimiento, entonces ¿qué es lo que en su concepción sí puede? Para poder responder esto hay que examinar el ejemplo de la *cera* contenido en la *Meditación Segunda*. Descartes pregunta, ¿qué es verdaderamente la cera? A lo cual responde que es un cuerpo extraído de la colmena de las abejas, que si es fresco debe conservar la dulzura de la miel que contenía, el aroma de las flores, cierto color, como figura y tamaño. En este estado es duro, frío y manejable y si es golpeado contra otro cuerpo producirá un ruido. Pero si acercamos este cuerpo al fuego, la dulzura de la miel que conservaba se evaporará al igual que el olor, el color cambia y la consistencia de su figura desaparece. Por motivo de su derretimiento aumenta de tamaño, puesto que se hace líquido y ahora si lo golpeamos con otro cuerpo se derramará e igual no produzca ruido. A todo esto se pregunta ¿sigue siendo la misma cera? Necesariamente se tiene que responder que es la misma. (Descartes, 1981: 102-3). Lo relevante de esto, y en lo que quiero hacer énfasis es llegar al punto en el que se indaga por lo que le da a la cera esa calidad, pues, ¿qué es lo que la sigue distinguiendo después de sus múltiples transformaciones? ¿Y la pérdida de sus cualidades? Descartes nos dice que no podemos afirmar que la distinción nos venga dada por medio de los sentidos, puesto que todo lo que originalmente era la cera ha cambiado. Por tanto, el conocimiento que nos proporciona los sentidos, no puede ser concebido más distintamente que el que nos proporciona el entendimiento, pues siendo consecuentes, bajo este presupuesto no podemos conocer las cosas por verlas, olerlas o manipularlas, sino que se entienden y distinguen por medio del pensamiento, puesto que la cera que se ha analizado por medio de los sentidos no es más que un cuerpo mudable, tanto en su figura como en su extensión -pero estas cualidades aun son dudosas-, de ahí que lo que debemos entender o lo que siempre hemos entendido por lo que representa la cera -y cualquier otra cosa-, en cualquiera de sus estados, no es nada menos que nuestro poder de juzgar, el poder de juzgar y de dar unidad por medio de nuestro espíritu. Porque las cosas que vemos,

tocamos, olemos e imaginamos de la cera, son sólo inspecciones que el espíritu efectúa, mas nunca la impresión o copia de estas cosas en sí mismas, siempre ha sido lo que nuestro entendimiento *traduce* o compone como cosas corporales.

...lo que aquí hay que notar bien es que su percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y como no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta como lo es ahora. (Descartes, 2002: 104).

Con esto se demuestra que la cera así como cualquier otra cosa que se nos presente, sin dejar de ser lo que es, puede someterse a innumerables transformaciones, lo que quiere decir que en alguna de las formas que adopte la cosa, o en todas ellas, se encuentre lo que conforma su esencia, por eso no es en las sensaciones donde se encuentre la unidad buscada, sino en el entendimiento, pues este despliega su capacidad al condensar la multiplicidad de las representaciones dadas, y conformar a la cosa, lo que Descartes describe como la mirada del espíritu, que en una de sus partes son unificadas bajo el concepto de cosa, que a su vez no hace más que reafirmar el pensamiento, pues con la confirmación del ser de la cera la cosa, se reafirma el pensamiento. Con esto se da un paso decisivo hacia la enunciación (y justificación) “el mundo es mi representación” pues Descartes explícitamente nos dice que aunque nuestra inspección del espíritu pueda ser imprecisa o clara y distinta según la atención que dirija nuestro espíritu hacia las cosas: “es cierto que, aunque pueda haber aún algún error en mi juicio, no puedo sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu humano” (Descartes, 1981: 104). Este asunto será retomado en su momento, pero tenía que ser señalado.

Esta conclusión a la que ha llegado Descartes que podría parecer contradictoria por ser contra-intuitiva, responde a dos cuestiones. La primera es que realiza otra prueba indirecta de la existencia, pero ahora a través del análisis de un objeto que aparece de fuera. La segunda es el establecimiento de la hegemonía del pensamiento y la subsiguiente demostración de que la unidad del conocimiento es la mirada del espíritu.

La prueba de la existencia va a volver a ser sustentada del hecho de que al considerar la cera, sea ésta tan sólo una idea, una sensación o una fantasía, por el hecho de considerarla o percatarnos de que la consideramos, muestra claramente que existimos, pues si juzgamos que la cera es, porque la vemos, olemos o imaginamos se sigue con mayor razón que nosotros existimos, y esto es extensible a todas las cosas fuera de nosotros,

puesto que en eso consiste la inmediatez del pensamiento, pues no podemos llegar a concebir ningún objeto sin confirmar con ello nuestra existencia. -Lo que se parece a la vía positiva que fue frenada por el escéptico, pero aquí lo que hace la diferencia, no se juzga a partir de la cosa, sino desde nuestro propio pensamiento configuramos a las cosas.

En cuanto a la segunda, una vez que se ha reiterado que lo único certero es que somos una cosa que piensa, y que nos damos cuenta de ello porque podemos considerar cosas que están fuera de nuestra esencia, y que estos cuerpos o cosas que se nos presentan no son conocidos por los sentidos o la imaginación, sino por el entendimiento y sólo por él, entonces, lo que nos queda, es saber cuales son los medios que nos dan la seguridad de que fuera del plano de nuestras ideas, no estamos en un error. Pues si nos quedamos tan sólo en el plano de las ideas, éstas siempre serán verdaderas, puesto que no hay duda de que nosotros las tenemos, pero quedarnos aquí sería algo muy limitado e incluso contradictorio, pues no habría oportunidad para cimentar el conocimiento objetivo, motivo por el que Descartes inicia su investigación. Con lo que se abre el camino, para el estudio de la precipitación, segundo motivo que habíamos anunciado, cuando dividíamos la primera regla del método.

2.2 PRECIPITACIÓN.

La precipitación que sustentará Descartes, se refiere a la manera en que juzgamos, al pensamiento mismo, con lo que destaca que la precipitación es un problema igual de grave que el de la prevención, e incluso puede considerarse más grave, pues este no ésta contenido en el medio o ámbito en el que nos desenvolvemos como sujetos -realismo ingenuo-, sino que se encuentra en la manera misma de llevar a cabo nuestros razonamientos. La precipitación de nuestros juicios es concebida del mismo modo en que lo hacían las escuelas helenistas -en especial los estoicos-, consistiendo en el hecho de que al precipitarnos en dar nuestro asentimiento en una determinada cuestión, caemos en el error, puesto que nuestro juicio es guiado por la voluntad más que por la razón, como se ve en el ejemplo clásico de asentir desde la lejanía que una torre es redonda siendo en la cercanía cuadrada, o el asentir que el remo que esta sumergido en el agua está quebrado, siendo sólo una ilusión óptica. Este criterio de la determinación de la voluntad ante la razón nos muestra dos cosas conjuntamente, una es que podemos ver el motivo por el cual erramos, y

el otro, es saber que hacer para evitar caer en el error, como también tener un criterio que de paso a la verdad.⁴

Para saber con precisión cual es la fuente de nuestros errores, Descartes divide el pensamiento en géneros, estableciendo tres de ellos; ideas, voluntad y juicios. En las ideas como había dicho arriba no se puede encontrar la fuente del error, o tener alguna falsedad, pues no se encuentra ningún error al concebirlas o por increíbles que sean, se encuentre en ellas falsedad. En cuanto a la voluntad, tampoco puede encontrarse en ella, pues podemos querer cualquier cosa e incluso podemos desear cosas fuera de nuestro alcance o fantasiosas, y nunca dejará de ser cierto que las deseamos. Así que donde se cimienta el error es en los juicios, con lo que llegamos también a uno de los puntos donde se muestra con mayor precisión el idealismo cartesiano, pues aquí se dirá claramente que el principal error de los juicios es juzgar que las ideas que son producto de nosotros, son iguales a cosas que están fuera de nosotros. “...el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas, que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí” (Descartes, 1981: 108). Este grave error que marca Descartes, tiene que ser enfatizado, pues como hemos visto, esto es imposible, pues lo que concebimos “clara y distintamente” por cosas, o concretamente por la cera, no son mas que ideas que nuestro espíritu representa, cerrando la posibilidad de que nuestra ideas sean imágenes fieles de cosas de fuera, pues si consideramos que sólo podemos tener ideas, sólo queda decir que, aunque nuestras ideas fueran causadas por objetos, no hay razones para afirmar que son semejantes a ellos, pues nuestras ideas son modos y maneras en que nuestro pensamiento se las representa, sin ir más allá, pues caería fuera de nuestra de nuestra esencia, lo que es equiparable a nuestra facultad. -Esta es la forma primigenia de lo que Kant, desarrollará como idealismo trascendental.

Ahora bien, si para Descartes el error se concentra en nuestros juicios y estos dependen de la concurrencia de la voluntad y el entendimiento, entonces, la fuente del error de nuestros pensamientos se identifica en un desequilibrio, desequilibrio que tiene lugar

⁴ Esta concepción que presenta Descartes tiene una larga tradición, que puede rastrearse como dije en los estoicos, pero también está presente en San Agustín como en Santo Tomas, pero Descartes la retoma del español Francisco Suárez. Dicha concepción en términos generales no se modifica, y consiste en que la afirmación o negación de una cuestión no corresponde al entendimiento, sino a la voluntad, el entendimiento sólo concibe y presenta las ideas que la voluntad afirmará o negará. Pero antes de continuar con esto, tenemos que seguir con la exposición cartesiana, para situarla en el desenvolvimiento de su pensamiento.

entre la voluntad y la limitación de nuestro entendimiento, pues considerando Descartes que la voluntad es más amplia y fuerte que el entendimiento, y teniendo una seria inclinación por extenderse en cosas que no concibe ni entiende claramente, acaba admitiendo cosas falsas por verdaderas. Pues si recordamos, la labor del entendimiento consiste en concebir y presentar las ideas de las cosas que podemos afirmar o negar, con la mayor claridad posible, para que después venga la voluntad a dictaminar y dar o negar su asentimiento, pues en eso consiste aquí la voluntad, en hacer o no hacer, en negar o afirmar una cosa. Pero la verdadera fuerza de este argumento en manos de Descartes va a venir del hecho de que hasta cierto grado podemos negar la voluntad, o limitar su forma de proceder, para objetivos del conocimiento, pues el entendimiento puede oponerse a la inclinación de asentir de la voluntad, por medio de una plena toma de conciencia de su debilidad, de ahí que se impongan las reglas del método y se lleve a cabo un ejercicio consecuente del mismo, pues se tiene la consideración de que no contamos con los elementos suficientes para afirmar determinada cuestión, y si no hay claridad en los pensamientos de las cosas que presente el entendimiento, no abra por qué dejar asentir a la voluntad. Muestra de esto ya nos la ha ofrecido Descartes, cuando pone en duda todo lo que antes creía como verdadero, pues su entendimiento no resolvió con claridad ni distinción, la forma en la que había que conducirse en la vida, y se sobrepuso a la inclinación de su voluntad, aunque lo que más le importara fuera la dirección de su vida -lo que implica decisiones prácticas-, tomo el camino de emprender un método que lo guiara a la verdad.

Pues bien: si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me engaño; pero si me dedico a afirmarlo o negarlo, entonces no hago el uso que debo de mi libre albedrío; [...] pues enseñenos la luz natural que el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad. (Descartes, 1981: 125).

Con lo anterior, hemos revelado una premisa que había quedado en el aire, en la argumentación cartesiana, pues ¿no es acaso la investigación misma un acto de voluntad? ¿No es Descartes quien se decide por la investigación de la verdad y pone en suspenso la inclinación y subsiguiente resolución de su voluntad? Con esto quiero decir que, lejos de que el método sea un acto puramente racional -y paranoico de búsqueda de la verdad-, y por tanto, sólo el entendimiento nos dé la verdad, necesariamente éste está ligado con la voluntad -fines prácticos, otro de los atributos de la sustancia pensante-, con lo que en el ejercicio del método, la veracidad de nuestros juicios o el pensamiento -no puede venir más

que dado por medio de una interacción-, sólo puede venir dado en una interacción entre el entendimiento y la voluntad, aunque la voluntad tenga que quedar en suspenso o ceder primacía mientras el entendimiento resuelve, pero los méritos del conocimiento alcanzado serán de una u otra forma frutos para la voluntad: el conocimiento como medio para llevar la vida.

Destacando con esto dos cosas, que el error no puede imputarse al entendimiento sino a la voluntad, que no teniendo razones suficientes para afirmar, lo hace, Resultando con esto que lo que tenemos que hacer, es afianzar -por medio del método-, el uso efectivo de nuestro entendimiento, absteniéndonos de no aceptar cosa alguna sino lo hemos concebido con claridad y distinción suficiente. Mostrando indirectamente que para Descartes la verdad, es el pensamiento en el que ni la voluntad ni el objeto tengan el papel determinante, pues la verdad será tal, cuando sea el entendimiento el que lo afirma por sí mismo. Es decir, cuando tengamos pensamientos claros y distintos. Con ello me puedo aventurar a decir que Descartes es el germen de lo que después va a llamarse en filosofía la revolución copernicana, pues es él, quien inserta esta concepción de que la verdad que no se refiere a las cosas, en cuanto son ellas mismas, ni la voluntad en cuanto determina, sino a la coherencia interna de nuestros pensamientos, descubriendo que el conocimiento está mediado por el sujeto, no consiguiendo ser tal por sí mismo.

III. SCHOPENHAUER: LAS TESIS DEL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

1. CONSIDERACIONES GENERALES.

Tras haberse intentado durante siglos filosofar *objetivamente*, se descubrió que entre cuanto hace del mundo algo tan enigmático e irresoluto lo primero y más próximo es que, por muy incommensurable y sólido que pueda ser, su existencia depende sin embargo de un único hilillo: la conciencia en que se hace presente a cada vez.
Schopenhauer. (WWV, II, 4.)

El mundo es mi representación (*Die Welt ist meine Vorstellung*), Schopenhauer nos dice contundentemente que si hay algo válido, es ésta enunciación, pues en ella se concentra la verdad que ostenta toda la manifestación de la vida animal -lo que implica tener un sistema nervioso y cerebro-, pues todo animal no puede tener conocimiento del mundo de otra forma que no sea como representación. Con esto no se hace más que afirmar que el mundo que conocemos, en el amplio sentido de la palabra, sólo es objeto para el sujeto, pues “...todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra representación” (WWV, 3-4). Pero como hemos constatado en el capítulo precedente, es exclusivo del hombre comprender esto mediante el desarrollo de una conciencia reflexiva y abstracta, que sólo se da completamente cuando se asume seriamente la reflexión filosófica. De este modo, el estudio que aquí continúa será llevado a través del análisis al respecto que ha hecho Schopenhauer, pues él es el único filósofo que no tuvo reparo alguno al declarar que el mundo es sólo nuestra representación. Y lo que esta signifique será nuestro objeto de análisis.

Una vez tratado la hipótesis que mueve a Schopenhauer a ver en la tradición central de la filosofía, y en su desenvolvimiento intrínseco le llega a dar un respaldo a ésta enunciación, a saber, que el mundo es nuestra representación, y más que una enunciación, es nuestra situación de conocimiento, entonces se hace indispensable emprender un estudio pormenorizado.

Lo que se pretende lograr con el análisis de la epistemología del mundo como representación sustentada por Schopenhauer, es dejar claro por qué este autor presenta una síntesis que, por un lado, permite (a mí criterio) un desarrollo consecuente del idealismo trascendental, y por otro, hace posible reforzar, rectificar y eliminar las faltas que Kant cometió, o al menos aquello que se le ha adjudicado como inconsistencias, con el fin de que la filosofía kantiana tenga la legitimidad merecida, y por ende, los presupuestos del idealismo trascendental, con lo que la filosofía kantiano-schopenhaueriana, podrá revelar “su verdad y brille más clara y permanezca más segura” (WWV, 493). A mí consideración, este sistema de pensamientos aún tiene mucho que enseñarnos.

Ahora bien, para emprender un estudio pormenorizado del mundo como representación y sus implicaciones epistemológicas, tenemos que abordarlo a partir de las cuatro fuentes bibliográficas en que fue expuesto por Schopenhauer, aunque esto signifique un pequeño contratiempo. Cada una de ellas aborda el mismo tópico central, no existiendo, desde mi perspectiva, otra forma en la que pueda abordarse de una manera global el problema que aquí nos atañe, pues Schopenhauer dio buenas señales de que su obra debía ser abordada en conjunto para lograr la integridad.

La afirmación “*el mundo es mi representación*”, una vez abordada la cuestión epistemológica -que ya definíamos en la introducción como la cuestión del conocimiento dirigida por el interés-, se logró vislumbrar que tiene dos vertientes principales. La primera y más general, y en la que queda resumida nuestra situación de conocimiento, es la forma de la delimitación recíproca que presenta sujeto-objeto –al igual que no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede haber sujeto sin objeto. La segunda vertiente cifra en el hecho de que todo objeto tiene relación con otros objetos y diferencias. Hacia ciertos objetos hay *homogeneidad* y con ellos es donde se establece la *semejanza*, mientras que con otros hay *especificación*, y por tanto diferencias entre sí. Sin embargo, para nuestro autor, toda esta semejanza y diferencia queda delimitada en alguna de las cuatro variaciones que presenta el principio, y eso es lo que se formula bajo la *Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Pero aún con esta demarcación de la validez del conocimiento del sujeto, Schopenhauer recomienda una tercera vía, en favor de una mayor claridad para abordar la problemática, y con el fin de tener una apertura del problema de la representación. Esta

nueva delimitación versa en que todas nuestras representaciones pueden dividirse en representaciones intuitivas y representaciones abstractas. Aunque esto parezca una división dicotómica, resulta que en última instancia las representaciones abstractas son dependientes de las intuitivas, al grado de que nuestro autor considera que son su única fuente, ya que para él todo conocimiento -cabe decir primordial- tiene que remitirse a una intuición, y por lo tanto, las representaciones abstractas no pueden separarse tajantemente de la intuición empírica, que es la que le da origen. A lo que se refiere Schopenhauer con la delimitación de las representaciones abstractas, es a su repercusión en la capacidad del lenguaje, a los conceptos que elevaran lo particular de la intuición a lo universal de la razón, siendo esto donde propiamente reside la razón, aquello que nos separa del animal y nos hace propiamente hombres.

Las representaciones intuitivas se refieren a las tres raíces del principio de razón suficiente, a saber: razón suficiente del ser, razón suficiente del devenir y razón suficiente de la motivación. Las representaciones abstractas que son parte del principio de razón suficiente, pero que se conforman un grupo distinto por presentar la peculiaridad del hombre, corresponden a la razón suficiente del conocer. Dado que este principio ocupó gran parte de la obra schopenhaueriana, su estudio remite a un espectro del cual no nos ocuparemos en este análisis ya que será parte de otro estudio, por lo que sólo se expondrán la razón por la cual es una parte del principio de razón suficiente, o sea, por qué es un objeto para el sujeto. Ahora bien, sobre la última delimitación de la que hablaba, Schopenhauer dirá que en las representaciones intuitivas, y más precisamente lo que conocemos por el *entendimiento*, es la *realidad*; en las representaciones abstractas, o mejor dicho, la *razón*, es la *verdad*. Sus opuestos son, para las primeras, la *apariencia*, que consiste en haber intuido algo falsamente, y para las segundas, el *error*, aquello que se ha pensado falsamente. Me parece que ha llegado el momento de señalar pertinentemente, que este estudio presentará una argumentación un tanto técnica, más que nada en la exposición del principio de razón suficiente del ser y del devenir, mismos que en este ensayo resultan los más importantes, ya que con ellos se demostrará de qué forma confluye la realidad empírica con la idealidad trascendental, es decir, cómo el mundo se vuelve nuestra representación, pues gracias a ellos se aclara cómo la realidad empírica sólo puede ser un objeto para el sujeto, siendo la única forma en la que adquiere sentido la experiencia.

2. CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE. LEGITIMIDAD DEL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

En el presente capítulo, lo que se intenta desentrañar, es cómo a partir del análisis de cada una de las razones suficientes y de su interacción, se hace evidente su repercusión en la conformación del mundo como representación, pues a pesar de que se afirme que “el mundo sea nuestra representación”, no implica esto necesariamente que su objetividad sea nula, o su posibilidad inexistente. Si bien el mundo es tal cual cada uno se lo representa, dado que la aprehensión de los objetos por parte de cada sujeto es relativa por encontrarse en un tiempo y espacio y un cuerpo determinado, y por tanto, nuestra relación de conocimiento nunca pueda ser homogénea ni mucho menos absoluta, esto no significa que no podamos obtener un conocimiento legítimo y además objetivo. La cuestión aquí, es demostrar que hay una fuerte determinación por parte del sujeto hacia los objetos, y eso es lo que expresa el mundo como representación bajo la forma del cuádruple principio de razón, pues cada una de sus formulaciones constituye la forma en que el objeto, sea del tipo que sea, es conocido por el sujeto. Cabe decir que para nuestro autor todos los objetos que pueden formar parte de nuestro conocimiento se reducen a cuatro, y que no se está entendiendo por objeto lo que inmediatamente se nos presenta a la mente como una cosa material u objeto físico. Este es sólo un tipo de objeto para nuestro conocimiento, que en el cuádruple principio correspondería a la razón suficiente del devenir, ya que este principio es el que trata sobre la realidad empírica en general. Los otros tipos de objetos que aquí se distinguen, son los objetos de la intuición, es decir, las intuiciones puras de espacio y tiempo, así como el conocimiento de objetos conceptuales, que son el objeto de la lógica de nuestro lenguaje. Además se distinguen los objetos del querer, que son los objetos de la volición del sujeto, correspondientes a la razón suficiente de la motivación, que es a su vez el objeto directo de la ética.

Si lo que el cuádruple principio enuncia es la forma en que el objeto es conocido por el sujeto mediante las formas que su facultad *a priori* presenta, y por tanto, los alcances y límites de dicha facultad, entonces lo único que se afirma –y lo único que se va a afirmar– es la validez de la forma en que es conocido el objeto, y no refiere en ningún momento a la construcción o creación *en sí misma* del objeto, pues eso está totalmente fuera de la facultad del sujeto. No se niega la existencia de los objetos, pero sí que puedan ser conocidos como

son en sí mismos y fuera de nuestra mediación. Por lo tanto, el principio sólo expresa la forma en que podemos conocerlos bajo nuestras facultades, en el orden de que el modo en que está construido el mundo refleja propiamente la forma de nuestras facultades -el modo en que la mente lo configura. Si esto no fuera así, no existiría la posibilidad de algún conocimiento, pues lo que tendríamos sería una inadecuación, ya que, si la experiencia no puede darse compuesta en una sola categoría -la delimitación recíproca de sujeto-objeto-, entonces tendríamos que afirmar, por un lado, algo puramente material, y por otro, algo puramente mental, resultando en un gran problema la unión de ambos. De esto se deriva que sólo podemos conocer el mundo en tanto que nuestra representación, y esa es la única validez. Por ello las cuatro formas de representarnos los objetos que el principio de razón enuncia, agotan todos los objetos, ya que no contamos con otras facultades para poder representarnos -algo-más-en- el mundo. Como arriba se vio, cada objeto que podemos conocer está inherentemente inscrito a una de nuestras facultades, por ejemplo: el principio de razón suficiente del devenir está inscrito a nuestra facultad del entendimiento, el principio del conocer a nuestra razón, el principio del ser a la sensibilidad pura, y por último el principio de la motivación a la autoconciencia.

Ante este panorama, Schopenhauer cree que se puede validar la objetividad de nuestro conocimiento, así como explicar únicamente lo *que* es el mundo, pues esto es lo único que podemos conocer, ya que es la forma de su fenómeno, o sea, su representación, *a partir de qué o para que existe* el mundo. No se compromete a explicarlo, pues considera que dada nuestra situación de sujetos, sólo podemos explicar las conexiones de los fenómenos, más no a los fenómenos mismos.

...este principio no es previo a todas las cosas, como si el mundo entero existiese a consecuencia del mismo y en conformidad con él, como si el mundo fuera un corolario de tal principio, siendo así que ese principio no es sino la forma en que el objeto, sea del tipo que sea, es conocido por el sujeto, en tanto que el sujeto es un individuo cognoscente. (WWV, X-XI, Prólogo).

Resulta que, con la afirmación de que el mundo es nuestra representación, no se puede afirmar un relativismo en el sentido que Platón se lo atribuía a Protágoras, el relativismo epistemológico en el que cada cual es la medida de todas las cosas en cada ocasión. Pero no así el hecho de que el hombre en su calidad de especie (de especie animal inscrita en un proceso de evolución que conformó la peculiaridad de sus facultades), sea el parámetro para su propio conocimiento, pues aunque el conocimiento sea relativo por ser inscrito únicamente a nuestra especie (y no apelar a un orden objetivo como se hizo en las épocas

anteriores), ello no es un impedimento o una cuestión en sí desfavorable para nuestra mediación de conocimiento. Como ya se puede alcanzar a vislumbrar, lo que aquí se tratará de argumentar, es que el sujeto como tal, tiene en sí esa capacidad de sus facultades *a priori*, que hace posible y además da orden a la experiencia, esto en cuanto a la pura facultad, porque además tiene un cuerpo que se vuelve la instancia fundamental de la mediación de la experiencia, que es lo que provee de datos para que nuestra facultad transforme de simples datos, lo colorido y variado, y por tanto, rico de nuestra experiencia, lo que en conjunto hace que nuestra situación de conocimiento en el mundo, no sea tan lamentable. Como se puede advertir, esto significa que nuestro conocimiento será siempre un conocimiento relativo, y por tanto, nunca absoluto. Es efectivo y válido y con el que podemos guiar nuestras acciones, y por tanto conducir con un aceptable sustento nuestras vidas, situación que describimos -con sus salvedades- en el desenvolvimiento del Renacimiento, y en especial con el desarrollo de la filosofía de Descartes, pues aunque Copérnico introdujo la idea de que el parámetro para nuestra relación de conocimiento no es la tierra, sino el sol -génesis del antropocentrismo científico-, Descartes fue quien en primer lugar tuvo plena conciencia del problema que se encontraba de fondo y sentó las bases con las que se podía mediar legítimamente. Es decir, se percató de que la conciencia es el elemento primordial, la conciencia es el parámetro que determina y da orden a nuestra relación de conocimiento sobre el Mundo.

Lo que Schopenhauer (siguiendo a Descartes y a Kant) quiere demostrar, no es otra cosa que la investigación platónica por la forma y validez de nuestro conocimiento, sólo que ahora se partirá de la aprobación hecha por Platón a Protágoras; ésta que quedo escrita en el diálogo *Teeteto*, en el cual se decía de Protágoras, que siendo él un hombre tan sabio, no se podía desechar de antemano su afirmación de que “el hombre es la medida de todas las cosas” (*Teeteto*152b). De ahí que, para Platón, fuese imprescindible someter este enunciado a estudio. Esa misma investigación, sobre la legitimidad de nuestro conocimiento sobre el mundo, la forma en la que tomamos conciencia de las cosas y como estas pueden reducirse a unas cuantas expresiones, es lo que para Schopenhauer significará el estudio del mundo como representación, sometido al principio de razón.

Si consideremos además, que nuestro filósofo está inscrito a la influencia de la filosofía kantiana -principalmente- y de toda la investigación epistemológica que suscitó y

posibilitó Descartes, tenemos que tener en cuenta que el estudio del conocimiento no puede conducirse por otra línea más que por aquella que la propia conciencia determina, pues para nuestro filósofo es un hecho innegable -y el mayor mérito de Descartes-, que todo lo que conocemos y podamos conocer, es posible por la inmediata presencia de la conciencia, con la cual, el ser de las cosas reales sólo tiene cabida en medida de la posibilidad de ser representado por la conciencia de un sujeto. De este modo, toda reflexión parte de la conciencia, alcanzando, a mi parecer, su punto más alto con la filosofía kantiano-schopenhaueriana, la cual sustenta que, cuanto hay en el mundo, no es otra cosa que el conocimiento del discernimiento y aplicación de las propias facultades *-a priori*. Pero a la vez dicha filosofía hace explícita su limitación: la conciencia no puede conocer todo, no puede aspirar a absolutos, ya que esto significaría situarse fuera de la conciencia, lo cual no puede subordinarse a una psicología racional -la idea del orden ontológico en que se insistió en el capítulo precedente-, y tampoco se ampara en el recurso dogmático de apelar a Dios como sustento de la realidad: “Todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*” (KrV. B XXVI). Esto “...no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos” (KrV. B XXIX). Este es el reclamo que hace toda la filosofía crítica que inicia para nuestro autor insípidamente con Descartes, y con Kant alcanza su formulación plena y filosóficamente adecuada, presentándose él mismo como su culminación. Como se ve, el estudio de la conciencia es el factor determinante para el carácter que tomará la investigación, pues el principio de razón señala que todo el conocimiento está inscrito a nuestras facultades, siendo la expresión abstracta de las mismas, por lo que el problema se va a remitir a la cuestión de cómo son aplicadas y a qué objetos corresponden. Este aspecto es lo que constituye el motivo central de esta exposición, que se verá revestida por cada formulación del principio de razón.

Antes de pasar concretamente al análisis, quisiera dejar apuntada una cita que refleja el problema inherente de nuestro conocimiento y la relatividad que en él impera, además de que muestra cómo Schopenhauer considera que este problema fue afrontado por los filósofos anteriores, pues él cree que se inscribe al mismo propósito que ellos. Sin más, la cita:

Dentro del tiempo cada instante sólo es tal en cuanto haya aniquilado al momento que le precede, a su padre, para verse aniquilado él mismo a su vez con igual premura; pasado y futuro (sin tener en cuenta las consecuencias de su contenido) son tan vanos como un sueño, pero el presente sólo es la frontera inextensa y sin duración entre ambos; igualmente reconocemos esta misma futilidad en todas las otras formas del principio de razón y comprendemos que, como el tiempo, también el espacio y todo cuanto está simultáneamente en el espacio-tiempo, o sea, todo lo que se debe a causas o motivos tiene tan sólo una existencia relativa, teniendo únicamente una existencia relativa por y para algún otro congénere. Lo esencial de este punto de vista es muy antiguo; Heráclito lamentó desde tal perspectiva el eterno flujo de las cosas; Platón denigró su objeto como lo que deviene por siempre, pero nunca es; Spinoza lo llamó simples accidentes de la única sustancia que era y permanecía; Kant contrapuso lo conocido como mero fenómeno a la cosa en sí; [...] Pero aquello a lo que aluden todos ellos y de lo cual hablan no es sino lo que estamos considerando justamente ahora: el mundo como representación, sometido al principio de razón. (WWV. 8-9).

2.1 FORMULACIÓN ABSTRACTA DE LA RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE.

Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad. (VW, §16, pg, 59). Cursivas originales del texto.¹

Ésta es la formulación abstracta de lo que Schopenhauer considera la raíz del principio de razón suficiente, lo que supone abstractamente la ley general del conocimiento, y lo que conforma la legalidad del mundo como representación. Como se puede apreciar, aunque la formulación del principio es unitaria y todo el mundo del conocimiento en último término se reduce a la escisión de ser objeto para el sujeto, el análisis que se emprenderá de dicha formulación, será abordado en la doble relatividad que presenta, pues en el mismo principio se puede advertir que, aunque todo sea objeto para el sujeto y mediante ello se conforme todo el mundo de la representación, surge la pregunta de por qué esto es así y cuáles son los argumentos que sustentan esta fuerte afirmación. Por esta razón, en primer lugar abordaremos esta consideración, que se presenta como la intrínseca relación de los objetos con respecto al sujeto, y en un segundo lugar, la diferenciación de los objetos en sus distintas clases, expresado en un enlace regular y determinable *a priori*.

¹ Es preciso mencionar que Schopenhauer recomienda depurar de la cita anterior y de toda su obra “de ciertos conceptos que se remontan a mi gran afición del momento a la filosofía kantiana: categorías, sentido externo e interno” (WWV, X, Prólogo) Esto con el fin de hablar sólo de tiempo y espacio como las únicas condiciones puras *a priori*.

Esto puede verse más claramente en el *Mundo...*, pues constantemente se refiere a ello Schopenhauer, reiterando que el mundo como representación comprende dos condiciones fundamentales: en primer lugar, y la más fundamental -por incluir todas las demás formas-, es la escisión sujeto-objeto, expresado en la reciproca delimitación que comportan. Y la segunda es la descomposición de éste último, es decir, una diferenciación y agrupación de la diversidad de los objetos, lo que se proclama bajo el principio de *especificación y homogeneidad*, que radica en efectuar una distinción clara de las especies de objetos en un enlace regular y determinable *a priori*, mismo que se expresa en el principio de razón suficiente en sus diferentes modalidades. Ahora bien, habría que puntualizar que, en cuanto a la separación y delimitación de los objetos entre sí que promulga el principio, aunque pareciera que no es explícita la participación del sujeto, la delimitación recíproca se mantiene y sigue siendo su correlato, por lo que confusamente, no se debe pensar que en dicha delimitación el sujeto se ha dejado de lado, puesto que eso nos llevaría a un grave error, ya que no podrían sustentarse las condiciones para afirmar el mundo como representación al habernos inclinado con ello a un materialismo; pero tampoco debe entenderse que todo es producto del sujeto, puesto que eso sería afirmar un idealismo absoluto o dogmático y no el trascendental, que es el que se pretende consolidar.² Es oportuno dejar sentado, con el fin de que se considere a lo largo de la exposición, que a pesar de que Schopenhauer presente un idealismo, digamos, más radicalizado que el kantiano, este -como ya se dijo- no es un idealismo absoluto, en el orden de que no atribuye la totalidad de lo real al sujeto, pero más fundamentalmente, porque conserva la distinción fundamental del criticismo kantiano, siendo esta la distinción que se estableció entre fenómeno y cosa en sí.

Esta distinción va a expresar inmediatamente la condición mediática y limitada del sujeto, ya que expresa el ámbito de la realidad cognoscible de los objetos para el sujeto, donde el sujeto sólo puede conocer los fenómenos -que para Schopenhauer son las representaciones, aunque más adelante daremos las razones por las que el autor no conserva lo fenoménico y en cambio afirma que el mundo es sólo una representación, hasta entonces

² Entiéndase por idealismo trascendental: la postura filosófica según la cual, “hace concebible la coexistencia de la realidad empírica de las cosas con la idealidad trascendental de las mismas” (VW, §119, pg.66). Es decir, “la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas” (KrV. A 369).

lo podemos tomar como equivalentes- y nada más allá de estos. La cosa en sí por su parte, es algo inaccesible para el sujeto, por su misma calidad de sujeto, pues no puede traspasar los límites de su propia conciencia para conocer lo que las cosas son en sí mismas, es decir, traspasar los límites de la conciencia significaría conocer los objetos fuera de la configuración de sus propias formas *a priori*-, mismas que condicionan a los objetos y que se expresan en cada una de las raíces del principio de razón. El sostener esta distinción traerá como primer resultado, que puedan coexistir la realidad empírica de las cosas con la idealidad trascendental, pues esa realidad empírica que esta fuera del sujeto sólo puede presentárenos como representación y nada más. Con esto se disuelve el dualismo entre la conciencia y algo que es distinta de ella -lo material- pues si sólo se puede conocer lo que las facultades *a priori* nos proporcionan, entonces, aunque lo material sea distinto de la conciencia, esta sólo nos puede aparecer como una representación, y nunca como puede ser en sí misma.

Es por eso que el mundo fenoménico ha de darse para un sujeto, pues este es quien lo configura, pero a la vez necesita algo que configurar, de ahí la insistencia en que sujeto-objeto es la condición fundamental del conocimiento, y no debe perderse de vista esa delimitación, pues como ya se dijo antes, de otra forma estaríamos afirmando otras posturas opuestas al idealismo trascendental.

2.2 PRIMER CONDICIÓN FUNDAMENTAL: SUJETO-OBJETO.

La condición fundamental bajo la cual se configura el mundo de la experiencia es la delimitación recíproca que presenta sujeto y objeto, pues toda relación -y cabría decir pretensión- de conocimiento se da siempre en esta relación. De ahí que, para nuestro autor, decir que el conocimiento se desenvuelve en una relación sujeto-objeto, sea lo mismo que decir el mundo es nuestra representación, pues:

Si alguna verdad puede ser expresada *a priori* es ésta, pues ella es el enunciado de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, la forma más general que todas las otras, más que el tiempo, el espacio y la causalidad, dado que todas éstas presuponen ya aquélla [...] pues la descomposición en sujeto y objeto es la forma común de todas esas clases. (WWV, 3).

Como se puede ver, lo que se ha planteado es la reducción a la expresión más fundamental con la que se presenta y tiene legitimidad la experiencia, pues si todo el mundo que nos circunda mantiene la relación de ser un objeto con respecto a nosotros como sujetos,

entonces éste “...solo existe como representación, o sea, siempre en relación a un otro que se lo representa y que es él mismo” (WWV, 3). Es evidente que el autor del *Mundo...*, ha caído en un círculo del cual es imposible salir bajo los presupuestos trascendentales, lo que significaría rebasar las barreras de la fenomenalidad, pues como ya se había percatado Kant, lo único que legítimamente podemos conocer de los objetos, es lo que nosotros mismos ponemos en ellos, puesto que “...la razón sólo reconoce lo que ella misma produce” (KrV. B XVIII). Por tanto, nuestra relación de conocimiento sólo puede ser corroborada por nosotros mismos, ya que “...no podemos comparar el objeto más que con *nuestro* conocimiento, puesto que cada *cual* únicamente le *conoce* por él”.³ A partir de esto, se vuelven claros los ámbitos que han de ser abordados, puesto que la relación fundamental en la que se presenta nuestra realidad, se inscribe a una fuerte determinación, ya que al presentar al sujeto-objeto como los componentes últimos de la realidad, se deriva de ello que son los mismos que la agotan. Ahora bien, lo que aquí ha de ocuparnos es dar con la mayor claridad los argumentos que van a sustentar esto, es decir, cómo es que se validan las tesis que le fundamentan. Este primer momento en el que hemos dividido el principio de razón, tenemos que esclarecer lo que representa para la teoría mantener la escisión sujeto-objeto, para luego empezar a introducirnos en la segunda perspectiva, que versa en la forma en que se aplican las facultades *a priori* del sujeto, teniendo como primer resultado que todo lo que puede ser nuestra representación, puede ser determinado *a priori* en cuanto a su forma.

Haciendo un paréntesis, podemos ver como el idealismo que Kant y Schopenhauer propugnan, se asemeja demasiado a la tesis más importantes a que el escepticismo antiguo se reducía, donde, al reducir la experiencia a sus componentes más fundamentales, resulta que todo el conocimiento es sólo *con relación a* un sujeto (y por tanto a sus facultades) y *con relación al* objeto conocido, instalando de inmediato una restricción a nuestro conocimiento e inscribiéndolo a un relativismo; así, el conocimiento que tengamos de la realidad nunca podría ser absoluto, ya que depende cada vez del sujeto que se lo representa, y tal conocimiento, si quiere mantenerse como legítimo, no ha de pasar de los límites de las facultades cognitivas que el sujeto presenta. Por su parte, los escépticos, al abordar -y

³ Kant. *Lógica*. Introducción, § vii. Modifique la cita de singular a plural.

también para rebatir a todo aquel que pretendiera- el estudio de la realidad, contaban con diez tropos con los que guiaban la suspensión del juicio, pero de esos tres tropos los reducían a tres, por englobar en ellos a los diez anteriores, y de esos diez se retrotraían a uno sólo, el que cifra: *con relación a algo*, por ser este el más general. En este tropo se enuncia que “...como todas las cosas son *con relación a algo*, mantendremos en suspenso el juicio sobre el qué son absoluta y objetivamente” (Sexto Empírico, 1993: 94). Y eso mismo es lo que hace la filosofía kantiano-schopenhaueriana, inscribe todo *con relación a* lo único en que puede recaer, la conciencia del *sujeto*.

Ahora bien, los escépticos, para sustentar esta tesis, se preguntaban si las cosas que comúnmente percibimos desde nuestra perspectiva, son distinguibles de la percepción no humana -digamos lo que las cosas son en sí mismas, o como otros animales las perciben. Esto nos introduce en una paradoja, donde sucede que, si las cosas que son “ajenas” a nuestro punto de vista se diferencian de las que lo son y podemos percatarnos o emitir un juicio sobre eso, entonces esa diferencia únicamente se da con relación a nuestro íntimo punto de vista, puesto que no podríamos distinguirlas de otro modo, con lo que se revela negativamente que todo es *con relación a algo*, y por tanto aquí con relación a nosotros. De ahí que los casos que planteábamos arriba sean imposibles, puesto que no podemos conocer las cosas como son en sí mismas, ya que únicamente las conocemos con relación a nosotros, y la relación que podemos pensar sobre un *en sí mismo*, también se hace con relación a nosotros. En el caso de percibir el mundo como lo hacen otros animales, sólo podemos extrapolarlo con relación a como nosotros lo percibimos, y por tanto nunca podremos saber lo que ellos realmente perciben. Es el caso de no poder hacer alguna relación con respecto a nosotros, y ese caso simplemente no existe.

El hecho aquí, es que toda diferenciación, comparación y demás cosas que queramos establecer sobre el mundo necesariamente se hacen con relación a nosotros, pues esa es la única forma en que podemos efectuarlo, al no contar con otro recurso. Por tal motivo, los escépticos se inclinaron a decir “que no podemos decir cómo es cada cosa según su propia naturaleza e independientemente de lo demás, sino como aparece en eso de *con relación a algo*” (Sexto Empírico, 1993: 95). De esto desprendían que se debía mantener en suspenso el juicio sobre la naturaleza y objetividad de las cosas, pues su conocimiento sólo

podía ser con relación a quien juzga.⁴ Kant por su parte dice que “...en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno” (*KrV*, B XXVI). Schopenhauer afirma: “...todo lo que existe para el conocimiento el mundo entero por tanto, solo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación” (*WWV*, 3-4). Con ello se destaca su gran interés por acentuar la condición mediata del objeto con respecto al sujeto.

Los escépticos reducen todos sus tropos al más general, el de *con relación a*, mismo que parte con relación a quien juzga y sólo se pronunciará por lo que éste esté juzgando, pero como sabemos los escépticos no proclamaban nada como un hecho, o como ellos dirían, no tienen “pretensión de dogmatizar”, todo lo contrario, ellos sentaban estos principios con el fin de que cualquiera que pretendiera afirmar rotundamente algo, cayera en la cuenta de que tal postura era inadecuada, ya que se podía aducir otra afirmación con el mismo peso y confrontarla, mostrando que el pretendido conocimiento no tendría por qué valer más que otro. Sólo hasta después de mucho investigar se descubriría que no existe ningún conocimiento “verdadero”, pues siempre puede existir otro con el mismo peso que se oponga. La opción era la suspensión del juicio en cuanto a la valoración e investigación del conocimiento, y con suerte, a través de ese medio llegar a la *ataraxia*.

Por su parte, los representantes del idealismo trascendental que aquí se siguen, aunque no enfrenten abiertamente el escepticismo -como vimos que lo hizo Descartes-, van a tenerlo siempre presente, puesto que es uno de los parámetros con el que se puede investigar -con lo que se cumple el propósito del escepticismo- y de algún modo legitimar su teoría, pues en principio son afines. Sin embargo, Kant, como Schopenhauer, querrán ir más allá y superar la condición que plantea el escepticismo, enfocándose en legitimar la objetividad de nuestra cognoscibilidad, con lo que pretenderán demostrar la validez de nuestro conocimiento sobre el mundo.

Después de esta indispensable comparación, donde podemos tomar esta coincidencia como un buen punto de partida de la teoría que aquí se sigue, podemos volver al análisis que se venía haciendo, y en el cual se afirmaba que al abordar el mundo, se puede reducir a la expresión más fundamental. Sin embargo, el cometido es demostrar la legitimidad de esa afirmación, y esta consistía en la intrínseca delimitación que sujeto-

⁴ Para esto véase *Esbozos Pirrónicos*. Octavo Tropo, L.I. 135-140, pag 94-6.

objeto presentan. Si con el escepticismo se llega a la conclusión de que el mundo es dependiente de quien lo juzga y por tanto, es un buen indicio para sustentar la enunciación de que el mundo es nuestra representación, entonces lo que ahora veremos es el desenvolvimiento de estos elementos.

Tenemos entonces que el mundo como representación está inscrito a una fuerte determinación, pues el mundo es dependiente de una conciencia, es decir, el mundo es dependiente del ser que se lo representa. De esto se deduce que la experiencia no puede presentarse de otra forma mas que configurada por la reciproca delimitación que presenta sujeto-objeto, pues para que tenga lugar una representación se necesita un representante y algo que pueda ser representado. Es así que, para Schopenhauer, la relación que presenta sujeto-objeto constituya, en el amplio sentido de la palabra, la estructura de nuestra forma de conocimiento, y por tanto, que bajo ellos esté configurado el mundo entero de la representación, que es la forma general de toda experiencia posible. Con ello introduce un nuevo concepto de experiencia, donde no se ha “...partido del objeto ni del sujeto, sino de la *representación*, la cual entraña y presupone ambos términos, dado que la descomposición en objeto y sujeto supone su forma primera, la más general y esencial” (WWV, 30). Aunque en dicha relación en que se mantiene la experiencia, el sujeto sea la parte activa, sujeto y objeto “se delimitan inmediatamente y ahí donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (WWV, 6).

Ahora bien, si la experiencia se nos presenta a través de la recíproca delimitación que presenta sujeto y objeto, y mediante ellos se conforma el mundo entero de la representación, y si sus dos condiciones fundamentales son inseparables “...incluso para el pensamiento” (WWV, 6)., puesto que sin una de ellas perdería todo el sentido la otra, entonces, se reitera que la delimitación reciproca de sujeto-objeto sustenta una relatividad intrínseca y una fuerte necesidad al sostenerse por un sujeto cognoscente, ya que “todo cuanto pertenece y puede pertenecer al mundo está inevitablemente implicado con este hallarse condicionado por el sujeto y sólo existe para el sujeto” (WWV, 4). Y por lo tanto “...en cuanto necesaria mediación del conocimiento, [...] el mundo es sin más representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia” (WWV, 36). A partir de esto, si el mundo sólo existe en relación con otro ser -

aquél que se lo representa-, y por tanto todas las características que podamos atribuir a los fenómenos son “necesariamente” dependientes del sujeto, en consecuencia, de esto se sigue que no puede haber un objeto sin la existencia de un sujeto, pues “cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecería para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una especie de sus representaciones”.⁵

Esta cita de la *Crítica de la Razón Pura*, -Crítica al cuarto paralogismo de la psicología trascendental. 1ª ed.- es tomada por Schopenhauer como muestra de que Kant había notado este hecho -el de la necesidad intrínseca que presenta sujeto-objeto-, del cual Kant, o no fue totalmente conciente, o no quiso ser consecuente, puesto que la cita fue suprimida en la segunda edición de la *Crítica...*, en la cual, incluso, ataca este tipo de postura. Este hecho es significativo pues como se vio en la comparación que se hizo con el escepticismo, Kant admite que todo el conocimiento sólo es tal, porque es con relación al sujeto, o sea, es lo que el propio sujeto ha puesto en él, además de ser el único medio mediante el cual podemos corroborar el conocimiento de los objetos. Esto implicaba también el hecho de que no podemos afirmar algo más allá de lo que puede ser mediado por nuestro conocimiento, y por tanto, es mérito suyo el haber demostrado que el sujeto es un agente activo en la relación de conocimiento, pues es el sujeto el que configura al objeto al aplicar sus facultades *a priori*. A partir de esto, se puede deducir que en principio puede ser verdad lo que la cita presentada afirma, puesto que al ser suprimido el sujeto, necesariamente desaparecería el mundo corpóreo, ya que el mundo no es otra cosa que el fenómeno de su sensibilidad. Sería bueno recordar aquí que espacio y tiempo son formas de nuestra intuición sensible, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. (*KrV*. A 369)., y por lo tanto, son anteriores a toda experiencia, pues precisamente ellos son la condición para que pueda darse toda experiencia. Esto es debido a que espacio y tiempo son una facultad pura *a priori* del sujeto, es decir, lo que el sujeto aporta para la organización y diferenciación de los objetos de la experiencia; entonces, si se suprime al sujeto -y esto implica suprimir sus facultades-, entonces no hay forma de afirmar que se pueda seguir sosteniendo la experiencia.

Como enseguida se verá, en este punto radican las mayores confusiones y uno de los mayores errores que se le atribuyen al idealismo, convirtiéndose luego en una de las

⁵ Kant, citado por Schopenhauer en (*VW*, §19, pg. 66).

objeciones más recurrentes, ya que se asegura que el idealismo niega la existencia de la realidad, lo cual carece de fundamentos. Lo que el idealismo asegura, es que si desaparece el sujeto, tanto en el ámbito particular como en el general, desaparece el mundo entero de la representación, pues este sólo puede ser configurado por el sujeto. En un caso particular, sucede que cuando alguien muere, acaba su mundo, pues cesan sus facultades, con lo cual no hay forma en que puedan ser aplicadas las facultades *a priori* con las que lo configuraba, acabando la relación de conocimiento que se sostenía. Pero veámoslo con un ejemplo más amplio, como es el caso hipotético de que al suprimir todos los congéneres de nuestra especie, desaparecería completamente esa forma de representación y, por lo tanto, nuestro mundo, que es el Mundo, porque es sobre el único en el que podemos afirmar algo legítimamente y sobre el único del que damos cuenta. Entiéndase que, sin un sujeto humano ya no hay forma de capitalizar esa experiencia, ¿pues quien o cómo se dará cuenta de ella? No hay que confundir que al desaparecer el sujeto humano desaparece el *en sí* del mundo, lo que desaparece es el mundo conformado con nuestra peculiar percepción, y por tanto eso implica que sí desaparece el mundo: “...al desaparecer cada uno de tales sujetos, desaparece también entonces el mundo en cuanto representación” (WWV, 6). Pues no podemos pensar⁶ más allá de nuestras representaciones. Recordemos que todo se da *con relación a*, pues si desaparece quien juzga entonces no había posibilidad de establecer alguna relación. Ahora bien, en forma de ejercicio mental, podemos pensar que, desapareciendo el sujeto humano, otra forma animal sostiene sin ninguna alteración el mundo como su representación, puesto que los humanos no somos los únicos sujetos que tienen una mediación de conocimiento sobre el mundo. Lo que tenemos que advertir, es que ese mundo será propio de ese animal, y todo lo que podamos pensar sobre ese mundo ya no será sobre nuestro mundo, puesto que ahí ya no hay forma en que tenga ingerencia la conciencia humana; por lo tanto, las afirmaciones y especulaciones que podamos hacer no tienen alguna validez. Con este ejemplo se pueden advertir dos cosas. La primera, es que aún al suprimirnos en ese caso hipotético, lo que decimos de la permanencia del mundo, esta mediada o es una extrapolación de nuestra conciencia, pues lo seguimos describiendo con relación a nuestros parámetros:

... *imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, advierte que cuando imagina con ello es en realidad lo contrario de su propósito, a saber, el proceso dentro del intelecto de un sujeto cognoscente

⁶ Por lo menos legítimamente para asegurar tajantemente algo.

que intuye el mundo objetivo, o sea, justamente lo que había querido excluir. Pues este mundo intuitivo y real es manifiestamente un fenómeno cerebral; por eso resulta contradictoria la suposición de que dicho mundo también exista en cuanto tal independientemente de todo cerebro. (WWV, II, 6).

La segunda y más importante, es que se reitera la relatividad de nuestro conocimiento, y por ende, de nuestra situación en el mundo. Digamos que, inevitablemente, todo es *con relación a* nosotros y nada más; no podemos aspirar a absolutos puesto que estos también son *con relación a*, y buscar el absoluto del absoluto es imposible, pues siempre va a ser por lo menos con relación a su antecesor -y a quien o lo que los relacione. Por otro lado, un claro ejemplo de esto nos lo presenta la historia natural, donde de todas las especies que han desaparecido, como los primeros homínidos entre ellos el neanderthalensis, u otro tipo de mamíferos, todo lo que podemos decir sobre su forma en la que conocieron y se representaron el mundo, tendrá razón de ser sólo con relación a como nosotros experimentamos, y es a partir de ahí que hacemos inferencias y lo relacionamos con otras tantas situaciones. No podemos salir de nosotros mismos para conocer a las demás cosas y a los demás seres, aunque atribuyamos demasiada credibilidad y objetividad a nuestras mediciones -datos que se puedan corroborar empíricamente; relaciones espacio-temporales, climáticas, geológicas, evolutivas, etc.,- y aunque se trate de nuestros ancestros lejanos, el parámetro fundamental somos nosotros mismos y esto debido a que la conciencia es condición para que pueda darse la experiencia, pues ella constituye el parámetro inherente en cualquier problema que queramos abordar. “Sólo la *conciencia* es dada inmediatamente y por eso su rudimento se circunscribe a los hechos de la conciencia; es decir, que la filosofía es esencialmente *idealista*” (WWV, II, 5).

Retomando, de acuerdo con las tesis kantianas, se instalaba una fuerte necesidad en la relación sujeto-objeto, pues al suprimirse el sujeto entonces desaparece el mundo corpóreo al no ser más que un fenómeno de la sensibilidad pura –espacio y tiempo-, pero también se había dicho que Kant o no fue totalmente conciente de este hecho o no quiso ser consecuente con el mismo. Schopenhauer optó por la segunda posibilidad, al observar que la *Critica...* fue sometida con grandes prejuicios a una comparación con los resultados alcanzados por la filosofía de Berkeley, hecho que aceleró la aparición de la segunda edición de la obra, la cual fue depurada de todo parentesco con aquél filósofo. Con ello, para Schopenhauer, el libro más importante de la filosofía alemana fue mutilado, y debido a ello, cayó en contradicciones. Esto no significa que Schopenhauer se haya inscrito de lleno

y sin ninguna condición a la filosofía berkeleyana; lo único que él toma de este autor es que abrió el camino con la afirmación *esse est percipi* -ser es percibir-, por considerarla una primera forma de decir que el mundo es nuestra representación, ya que lo que ambas afirmaciones ponen de manifiesto es la condición mediata del objeto, pues sin sujeto no hay objeto. Además, agrega que “esta verdad no es nueva en modo alguno. Ya estaba presente en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes” (WWV, 4).

Exactamente eso es lo que se reprocha a Kant, pues bajo sus presupuestos -sin que se infrinjan alteraciones- se llega a esa misma conclusión, pues si la teoría de la percepción kantiana atribuye todas las características que podamos encontrar en un objeto a las facultades del sujeto, entonces ¿cómo podría existir un objeto sin la existencia de un sujeto? Para Schopenhauer no hay vuelta de hoja, si el sujeto es el que tiene las facultades *a priori*, y todas las características que podamos atribuir al objeto son dependientes del sujeto, entonces por ningún medio que podamos aducir puede haber un objeto sin la presencia de un sujeto. Esta es la esencia del mundo como representación. Lo que he querido resaltar en toda esta argumentación, es que esta formulación de la experiencia que se alcanza a partir del idealismo trascendental, es lo que le dará fuerza y coherencia al mismo, puesto que esta condición en la que se halla sometido el mundo de nuestra experiencia, es la que permitirá, pese a todo lo que le podamos atribuir a la realidad empírica, el carácter de idealidad, y por tanto, el de ser tan sólo nuestra representación.

Con esto no se está negando -como ya sea dicho- la existencia de los “objetos”, ni tampoco se les resta importancia. Sólo se están sentando las consecuencias que tiene el asumir este -nuevo- concepto de experiencia que se ha manejado a partir de la intrínseca delimitación que sujeto y objeto mantienen. Aunque soy consciente de que hasta este momento me he enfocado en el sujeto, desde ese mismo análisis se puede advertir su dependencia con respecto al objeto, pues se ha estado reiterando a lo largo de esta argumentación que el sujeto conoce, que el sujeto al aplicar sus facultades *a priori* configura al objeto para que pueda ser representado, que el conocimiento es *con relación a* quien juzga, y esto no es otra cosa que la conciencia del sujeto haciéndose inteligibles los objetos. Ahora bien, conforme a esto, si la conciencia consiste en conocer, y este conocer se despliega en el hecho de que todas las características que podamos atribuir a los

fenómenos son dependientes del sujeto, pronto se puede deducir, que si la conciencia es tal en tanto que conoce y no hay otra forma en que podamos conocerla, entonces de esto se sigue que no hay sujeto sin la existencia de un objeto, pues si el sujeto sólo es conocido en tanto que conoce, entonces sin un objeto de conocimiento el sujeto no tiene como sostenerse independiente en la experiencia; el sujeto se agota en el conocer mismo, pues en eso consiste su existencia, ya que no tiene ninguna otra realidad. Por eso Schopenhauer define al sujeto como “aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie” (WWV, 5),, pues el sujeto no tiene un substrato que lo mantenga en la experiencia independientemente del objeto, pues ¿cómo puede conocer y conocerse un conocedor sin algo diferente a sí mismo? Esta paradoja la deriva Schopenhauer a partir de la crítica hecha por Hume a la identidad personal, pues si dentro de nosotros no encontramos más que objetos de la conciencia como pensamientos, sentimientos, imágenes, sensaciones, etc., pero nunca un sujeto, entonces la conciencia sólo se conoce en tanto que conoce, y para conocer se necesita un conocedor y un conocido, por lo tanto, la conciencia no existiría si no hubiera algo diferente a ella, pues una conciencia vacía no puede ser tenida por conciencia.

Pues la *conciencia* consiste en conocer, pero éste precisa de algo que conozca y algo que sea conocido; por eso tampoco podría tener lugar la autoconciencia, de no haber frente a lo que conoce algo distinto de él que es conocido. Al igual que no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede haber sujeto sin objeto, esto es un cognoscente sin algo distinto de él que sea conocido. Por eso sería imposible una conciencia que fuera pura inteligencia. La inteligencia se asemeja al sol que no ilumina el espacio si no hay un objeto donde se reflejen sus rayos. (WWV, II, 225).

En conclusión, el sujeto se encuentra tan dependiente del objeto, como el objeto del sujeto, pues: “Estas mitades son inseparables incluso para el pensamiento, pues cada una de las dos sólo tiene significado y existencia por y para la otra, coexistiendo y desapareciendo con ella” (WWV, 6). De esta manera, sujeto y objeto son dos realidades inseparables, pero al mismo tiempo inconfundibles; inseparables, porque sin una de ellas pierde todo sentido la otra y no hay posibilidad de alguna experiencia, e inconfundibles porque “...allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (WWV, 6). Por tanto, no hay superioridad de ninguna de las partes, pues uno y otro son en tanto el otro, y son correlativos porque uno y otro son en función del otro. Schopenhauer nos dice que si sujeto-objeto se delimitan inmediatamente, y allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto, entonces

la comunión de tales límites se muestran en que las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente

reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, es decir, que con el lenguaje de Kant, dichas formas se hayan *a priori* en nuestra conciencia. (WWV, 6).

Con esta cita, se ha introducido en el principio de razón, pues como habíamos dicho, lo que el principio de razón señala es que todo el conocimiento que tengamos del mundo necesariamente está inscrito a una de nuestras facultades, y eso es lo que a continuación vamos a abordar. Pero antes de eso, mencionaré el hecho de que Schopenhauer admita una variación o configuración un tanto diferente en la estructura sujeto-objeto; aunque se preserva dicha estructura en el ámbito de las Ideas –en un sentido platónico-, tendrá una peculiaridad que es por lo que quiere mencionar.

Si la estructura sujeto-objeto es la forma general de toda experiencia posible, y además, esa misma estructura recorre toda la filosofía schopenhaueriana, ¿por qué se admite una variación en la estructura fundamental? En el libro tercero, titulado *La representación al margen del principio de razón: la idea platónica: el objeto del arte*, Sujeto-objeto se presentan en una forma pura, pues nos encontramos en un nivel más “elevado” que el de la mera representación empírica; nos encontramos en la esfera de las Ideas, pero, aún así, sujeto-objeto seguirán teniendo plena vigencia. Lo que caracteriza a sujeto-objeto en el ámbito de las ideas, es la pérdida, o mejor dicho, la superación de la individualidad del sujeto cognoscente, (WWV, 200). Esto se debe a que sólo de esa forma se puede abandonar el principio de razón, ya que las ideas están totalmente fuera de dicho principio, y si se quiere aprehender una idea, entonces este principio se debe abandonar. Ahora bien, el punto que pretendo señalar, puesto que no es mi interés abordarlo en profundidad, es que en el nivel de las ideas, deja de afirmarse la individualidad, y sujeto y objeto adquieren una condición de fusión momentánea, es decir, el sujeto se integra o se pierde en la contemplación del objeto al punto de identificarse con el, con lo que la diferenciación en sujeto y objeto se desdibuja, aunque sea momentáneamente, acercándose a la unidad, lo que algunos autores, como Adorno, han interpretado como una estética de la salvación.

Este desdibujamiento es consumado en el ámbito de la Voluntad. La Voluntad, para Schopenhauer, es el en sí, un en sí que es incognoscible. Eso significa que, si la relación sujeto-objeto hace referencia a nuestra situación de conocimiento, y el en sí es incognoscible, entonces es absurdo el mantenimiento de la escisión sujeto-objeto para algo

que es en sí incognoscible; la condición de toda experiencia se desvanece y por tanto también todo conocimiento, ya que para este autor si la Voluntad es, en último término, la esencia interior todo, entonces la delimitación entre sujeto y objeto en ella no tiene sentido, ya que serían lo mismo (este asunto será abordado en el análisis del principio de razón suficiente del ser).

Abandonando con esto la primer condición fundamental para dar paso a las cuatro modalidades que se van a presentar del principio de razón, sólo quisiera señalar que, aunque pareciera que no nos refiramos explícita y reiteradamente al sujeto, este se presupone por todas partes, pues si prescindimos de él, se prescinde de todo lo que conforma nuestro conocimiento, ya que se rompe con la recíproca delimitación, y como se ha afirmado esa correlación es la que nos permitirá afirmar el idealismo trascendental.

2.3 SEGUNDA CONDICIÓN FUNDAMENTAL. LAS CUATRO FORMAS DE LO QUE PUEDE SER OBJETO PARA UN SUJETO. (CUÁDRUPLE PRINCIPIO DE RAZÓN).

Un sujeto que intuye sensiblemente, tiene objeto con cualidades correspondientes a su organización. (WWV, II, 17). Schopenhauer.

La segunda condición fundamental que había quedado descrita como la diferenciación de los objetos entre sí, son propiamente las modalidades que presenta el principio de razón suficiente. Si he sido claro al explicar la anterior condición fundamental, entonces se ha entendido que la experiencia se nos presenta a través de la recíproca delimitación que presenta sujeto-objeto, y que mediante ellos se conforma el mundo entero de la representación, además que esas dos condiciones fundamentales son inseparables, pues sin una pierde todo sentido la otra. Si se desdibuja esa recíproca delimitación llegando a ser nula, es porque se ha abandonado el ámbito de conocimiento. Aquí, los límites entre el sujeto y el objeto, presentan diferentes configuraciones y modalidades específicas, en cuanto al condicionamiento formal del objeto. Así tendremos un sujeto-objeto puro, sujeto-objeto empírico, sujeto-objeto volente y sujeto-objeto conceptual.

La comunión de tales límites se muestran en que las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, es decir, que con el lenguaje de Kant, dichas formas se hayan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto esto es un mérito capital y enorme de Kant. Yo añado que el principio de razón es la expresión común para todas estas formas del objeto sobre las cuales cobramos conciencia *a priori* y que, por ello, todo cuanto sabemos

puramente *a priori* no es sino el contenido de aquel principio y lo que se sigue de éste, viniendo a quedar expresado en tal principio todo nuestro conocimiento *a priori*. (WWV, 8).

Ahora bien, ¿cómo se afirma este principio? Si para la relación sujeto-objeto en general el principio de razón suficiente se agotaba en que “*ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo*” (VW, §16, pg. 59. Cursiva del texto). Ahora, para las diferentes configuraciones que adoptan las diferentes modalidades específicas en cuanto al condicionamiento formal del objeto, se afirmará que cualquier objeto posible está sometido a dicho principio, lo que significa que toda representación del sujeto se encuentra en una relación necesaria con otros objetos. Así, si la legalidad de todos los objetos que el principio de razón enuncia se encuentra en una relación necesaria con otros objetos, entonces de lo que nos quiere persuadir Schopenhauer, es a tomar al conocimiento como relacional, es decir, por “relaciones necesarias” que se establecen entre los objetos.

En mi tratado sobre el principio de razón he mostrado con detalle cómo cualquier objeto posible se halla sometido a tal principio, es decir, guarda una relación necesaria con otros objetos, por un lado en cuanto determinado y por el otro en cuanto determinante; esto equivale a que la existencia global de todos los objetos, en tanto que son objetos, representaciones y nada más, se reduce por completo a esa necesaria relación suya entre sí, y sólo consiste en ella, por lo que es plenamente relativa. (WWV, 8-9).

En la definición abstracta del principio se dijo que “... *nada existe por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros*” (VW, §16, pg. 59. Cursiva del texto). Por consiguiente, la relatividad que formula el principio de razón significa que la legalidad del conocimiento entraña al mismo tiempo que el principio configura y constituye toda la legalidad del mundo como representación, siendo el mismo principio juez y parte del proceso de conocimiento en cuanto al condicionamiento formal del objeto. Con lo que es necesario recordar que Schopenhauer ya nos había advertido que:

...este principio no es previo a todas las cosas, como si el mundo entero existiese a consecuencia del mismo y en conformidad con él, como si el mundo fuera un corolario de tal principio, siendo así que ese principio no es sino la forma en que el objeto, sea del tipo que sea, es conocido por el sujeto, en tanto que el sujeto es un individuo cognoscente. (WWV, X-XI, Prólogo).

Y esto se debe a que las relaciones que constituyen el contenido del principio de razón, se adjetivan siempre como necesarias, pues bajo este principio todo objeto aparece en una *necesaria relación* con otros. Pero ¿qué significa la necesidad? ¿Por qué algo es necesario? Para nuestro autor, “*ser necesario* no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada” (VW, §49, pg. 218. Cursiva del texto). Para él, esta identidad de la noción de

necesidad con lo enunciado en el principio de razón como tal, deriva de la propia definición de dicho principio, esto es, ser necesario y seguirse de una razón suficiente dada aparecen como términos intercambiables, con lo que puede ser puesto uno en lugar del otro. (VW, §49, pg, 218). Es así, que la necesidad significa “la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón” (VW, §49, pg, 218). Por eso se deriva que “toda necesidad es *condicionada*” (VW, §49, pg, 218. Cursiva del texto). De esta definición y uso de la necesidad, se sigue una importante consecuencia, pues si toda representación u objeto del sujeto está sometido al principio de razón como su legalidad propia, en virtud de la identificación de la razón suficiente y la necesidad, resulta entonces que todo objeto es “por un parte razón y, por otra, consecuencia, y en esta última condición está completamente determinado de un modo necesario, por lo que no puede ser en ningún respecto distinto de cómo es” (WWV, 346). De aquí que Schopenhauer afirme que el principio de razón suficiente, como legalidad constitutiva del mundo fenoménico de la representación, instaura un riguroso determinismo, por ser el principio “...el único portador de todas y cada una de las necesidades” (VW, §49, pg, 218).

El contenido entero de la naturaleza, el conjunto de sus fenómenos es, por tanto, totalmente necesario, y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, puede probarse en cada caso en cuanto que debe poder encontrarse la razón de la que depende como consecuencia. Esto no admite ninguna excepción: se sigue de la validez limitada del principio de razón. (WWV, 338).

A esto apuntaba Schopenhauer al señalar, que todos los objetos se dan bajo el principio de razón en una relación necesaria con otros como *determinantes y determinados*, y que la *relatividad* del mundo como representación está sólidamente ligada a su necesidad. Con ello se muestra que, desde la forma abstracta de la formulación del principio de razón, se encontraba tanto su cuádruple necesidad, como una imposibilidad de dar una demostración del mismo, pues:

Lo más cierto e inexplicable es el contenido del principio de razón. Pues éste, en sus diferentes formas, designa la forma universal de todas nuestras representaciones y todos nuestros conocimientos. Cualquier explicación supone una reducción a este principio, una comprobación en cada caso particular de la conexión de las representaciones expresada genéricamente merced a tal principio. Se trata del principio de toda explicación y por ello él mismo no es susceptible de una explicación, ni tampoco la necesita, ya que cualquier explicación lo presupone y sólo adquiere significado gracias a él. (WWV, 88).

La imposibilidad de efectuar una demostración del principio de razón suficiente en su generalidad, será apoyada en la conclusión a la que llegó Aristóteles, con respecto a que un

principio no puede ser demostrado, pues la demostración no es el principio de la demostración, por lo que puede verse sólo a partir de sus resultados:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosa es preciso y de qué cosa no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración). (Metafísica. 1006a. 6-9).

Pues sí el principio de razón

...es el principio de toda explicación: explicar una cosa equivale a reducir su consistencia dada o conexión a una cualquiera de las formas del principio de razón, [...] Según esto, el principio de razón, [...] no es ulteriormente explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de toda explicación” (VW, §50, pg, 221-2).

De hecho Schopenhauer declara que sólo hay dos cosas que son absolutamente inexplicables, precisamente por no reducirse al principio de razón. La primera, como se ha apuntado arriba, es el principio de razón mismo en sus cuatro modalidades,

...porque él es el principio de toda explicación, lo único en relación a lo cual la explicación cobra significado, la segunda es aquello que no puede ser alcanzado por ese principio, a partir de lo que procede lo originario en todos los fenómenos, es la cosa en sí, cuyo conocimiento no está en absoluto sometido al principio de razón. (WWV, 96).

Ahora bien, la diversidad de formas mediante las cuales el sujeto constituye el mundo de los objetos, aparecen ahora expresando la cuádruple necesidad de la diversidad de todas las cosas. Estas relaciones que constituyen el fundamento del principio de razón suficiente, se ajustan a las cuatro clases en las que se divide todo lo que puede llegar a ser objeto para nosotros. La particularización del principio de razón en diferentes modalidades se va a realizar “...de acuerdo con las clases en las que se dividen los objetos conforme a su posibilidad” (WWV, 6). Esto tiene que tenerse presente, dado que las formas bajo las cuales se nos presentan los objetos en cuanto tales, son formas *a priori* del sujeto. Schopenhauer afirma que tales formas pueden “ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, [...] es decir *a priori*” (WWV, 6). En varios párrafos adelante, agrega que “ninguna de sus formas tiene preferencia sobre las otras; es igualmente cierto e indemostrable como principio de razón del ser, del devenir, del obrar o del conocer” (WWV, 88).

Con esto último se esclarece un hecho de suma importancia, pues a veces pareciera que el propio Schopenhauer reduce el principio de razón suficiente a espacio, tiempo y causalidad. Esto provoca varias confusiones, pues es común creer que el autor agota en ello

el cuádruple principio. Por el contrario, debemos entender que esto ocurre porque estas son las tres formas que intrínsecamente son *a priori*. Esto puede verse en la discusión que entabla con Kant, en el Apéndice al *Mundo...* Esto va a conformar una de las más severas críticas a su maestro, concluyendo que, del complejo aparato de las categorías kantianas, sólo la causalidad es un principio *a priori*, descartando las once categorías restantes al calificarlas de ventanas ciegas producto de la simetría. El énfasis que quiero hacer, es que el cuádruple principio no sólo se conforma del principio de razón del ser y devenir, sino que cada uno tiene su lugar como raíz, aunque eso no quita que para el ámbito del mundo empírico, por medio de la “intuición empírica”, este par de principios sean los más importantes. La sospecha que Schopenhauer despierta al distinguir modos legítimos de conocimiento que no incluyen la aplicación directa de formas *a priori*, va a quedar legitimada al decirnos que se mantienen en referencia a ese conocimiento fundamental. Esto sólo lo menciono como una posible objeción que, aunque ahora no la lleve a cabo, pretendo dejar apuntada, ya que es extraño que dos clases específicas de objetos que caen bajo los principios de razón de la motivación y del conocer, sean clasificados *a priori*, y no contengan en sí mismas principios *a priori*, mas que en una estrecha relación con ellos.

Hasta aquí, esto es todo lo que en Schopenhauer puede referirse al principio de razón suficiente en su generalidad, y como se vio, de este principio no puede darse una demostración en cuanto tal. Lo que podemos decir de él, va a quedar delimitado por la constitución de las distintas leyes de nuestras facultades cognoscitivas, pues todo el conocimiento está inscrito a nuestras facultades, y de ahí la *a prioridad* del principio. Es conveniente conocer cuantas y cuales son dichas facultades, lo cual Schopenhauer nos dice que se lleva a cabo mediante las leyes de *homogeneidad* y de la *especificación*, mismas de las que no se esfuerza por aclarar cómo es que se lleva a cabo su uso, que tanto Kant como Platón recomiendan. En el segundo párrafo del *Mundo...*, nos dice que “...conforme a las clases en que se subdividen los objetos según su posibilidad, aquella relación necesaria que el principio de razón expresa en general aparece bajo otras formas y con ello se acredita a su vez la correcta división de aquellas clases” (WWV, 7).

Conforme al esquema que al principio se había planteado, empezaremos por las representaciones intuitivas, pues estas abarcan la experiencia empírica y sus condiciones de

posibilidad. Sin más que agregar, paso a las cuatro diferentes modalidades que el principio de razón suficiente presenta.

3. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DEL SER. ESPACIO Y TIEMPO.

Antes de Kant puede decirse estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros.
(Schopenhauer, 2004: 130).

Esta raíz del principio que desarrolla la clase de objetos para la facultad representativa, estará conformada por la parte formal de las representaciones, es decir, las intuiciones puras o las intuiciones que nos son dadas *a priori*. Este principio es “...la conexión inmediata que sólo se conoce intuitivamente de las partes del espacio y el tiempo, cuya comprensión es lo único que confiere una satisfacción autentica y un conocimiento profundo” (WWV, 83). Schopenhauer, en el Apéndice al *Mundo...*, declara: “De las doctrinas de la estética trascendental no sabría eliminar nada..” (WWV, 519). Como se recordará, es en la Estética Trascendental donde Kant postula sus tesis acerca del espacio y del tiempo, como intuiciones puras *a priori*, que en la consideración del autor del *Mundo...*, es uno de los más grandes logros que se ha llevado en filosofía, en especial en el ámbito de la metafísica, pues es el medio con el que Kant abrió el camino para poder llevar a cabo la demostración de la diferenciación entre fenómeno y cosa en sí, que demuestra a su vez que entre uno y otro media el intelecto. De ahí que no sea casualidad que en esta parte de la filosofía kantiana, Schopenhauer lo siga al pie de la letra, e incluso lo tome hasta cierto punto como su parámetro y legitimidad, haciendo referencia a él, para esclarecer algún problema en cuanto a la parte formal de dichas intuiciones.

...es un importantísimo descubrimiento de Kant el que justamente estas condiciones, esas formas de la experiencia, o sea, lo más general en su percepción, lo que pertenece de igual modo a todos sus fenómenos, el tiempo y el espacio, no sólo pueda ser pensado en abstracto por sí mismo y al margen de su contenido, sino que también pueda ser intuido inmediatamente, y que esta intuición no sea algo así como un fantasma prestado por la repetición de la experiencia, sino algo tan independiente de la experiencia que más bien es ésta quien ha de ser pensada como dependiente de aquella intuición, dado que las propiedades del espacio y el tiempo, tal como la intuición las reconoce *a priori*, valen para toda experiencia posible como leyes conforme a las cuales ha de tener lugar ésta. (WWV. 7-8).

Como se ve, Schopenhauer, al igual que Kant, afirma que la representación del espacio como la del tiempo, no está en nosotros gracias a la presencia de los objetos, pues aunque todo se da en el espacio y en el tiempo, esto no implica que sean propiedades de los objetos.

Las formas del espacio y el tiempo son intrínsecas al sujeto y con ellas son con las que constituirá la experiencia. Por otra parte Schopenhauer siempre se referirá a esto como la gran deuda que contrajo con Kant, no obstante lo criticará al considerar que sólo se preocupó de la intuición pura y del conocimiento conceptual, descuidando e incluso despreciando la intuición empírica de la que parten aquellas; para Schopenhauer en eso consiste el error fundamental en el que cae la filosofía kantiana en especial la Lógica trascendental.

Ahora bien, antes se dijo que la clase de objetos que se da bajo el principio de razón suficiente del ser, la constituyen la parte formal de las representaciones, es decir, las intuiciones dadas *a priori*, en donde espacio y tiempo se presentan como objetos en sí mismos para el conocimiento y no como formas del conocimiento. Para Schopenhauer, ha de ser posible establecer dichas formas como una clase específica de objetos, es decir, “...como una clase de representaciones especial e independiente” (WWV,8). Puesto que “pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto” (WWV, 6). Es decir, espacio y tiempo han de poder construirse en una clase específica de objetos justamente en razón de su condición de formas *a priori*; este carácter es su condición de posibilidad de un conocimiento propio, de un intuir puro, como legalidad global de la experiencia.

Para nuestro autor, que el tiempo y espacio son formas *a priori*, que dependen del sujeto “...encuentra ya una prueba suficiente en la imposibilidad absoluta de obviarlos con el pensamiento, mientras que cabe dejar de pensar muy fácilmente todo cuanto se presenta en ellos” (WWV, II, 38). Para Schopenhauer, este hecho demuestra que, espacio y tiempo no son una parte, sino una condición de la experiencia, y acredita, por otro lado, la posibilidad de que el sujeto se represente espacio y tiempo con absoluta independencia de todos sus posibles contenidos. Para él, espacio y tiempo no son meras abstracciones, y esto lo pone en claro desde el momento mismo en que afirma que son formas puras *a priori*. Además que si se recuerda, para Kant, como aquí para Schopenhauer, el carácter *a priori* significara necesidad.

Así la *a prioridad* de espacio y tiempo queda demostrada por el hecho de que no necesitan de ningún contenido ajeno que los llene para poder ser representados por el sujeto, al contrario, es imposible prescindir de ellos en función de dichos contenidos. Esto también quedará demostrado con el hecho de que nosotros no pensamos las cosas bajo el

espacio y el tiempo como si fueran propiedades, como pasa con el caso de los conceptos, con lo que se deduce que espacio y tiempo no son meras abstracciones, pues son anteriores a toda concepción. Pero el problema que surge en la exposición schopenhaueriana de espacio y tiempo, es que si realmente puede justificar el acto cognitivo en el que se afirma que espacio y tiempo son objetos en sí mismos, es decir, si puede realmente mantenerse la autenticidad de la intuición pura *a priori* como una función cognoscitiva distinta y específica, en la que no sean presentados como vacíos o llenos de contenido que les añaden las representaciones completas* (VW, §35, pg. 189). (i.e., en las que intervienen espacio, tiempo y causalidad.). A esto responderá que, como objetos específicos del principio de razón suficiente del ser, como intuiciones puras *a priori*, espacio y tiempo se presentan a sí mismos separados de los objetos empíricos que pueden conocerse, así como también de “las determinaciones de lleno y vacío que les añaden éstas representaciones completas” (VW, §35, pg. 189). Con lo que se reafirma que no es un mero acto de abstracción, es decir, si espacio y tiempo como intuiciones puras, se pueden diferenciar de las intuiciones completas, es porque en estas últimas interviene la *materia*, pues espacio y tiempo posibilitan su percepción y diferenciación, mas no al revés, con lo que destaca la peculiaridad que presenta ésta función cognoscitiva. Por eso es que pueden presentarse libres de las determinaciones de lleno y vacío, que sólo se añaden en virtud de las intuiciones completas. “El espacio y el tiempo no pueden concebirse y derivarse como una simple suma de las impresiones aisladas de los sentidos, sino que son el resultado de ciertos y peculiares modos de conexión de orden psíquico” (Cassirer 2002b: 637). Así que la característica más fundamental de la intuición pura que representan espacio y tiempo, es la independencia de cualquier contenido material, con lo que se da pie a la pregunta por los contenidos propios de estas intuiciones.

Como se había apuntado, el principio de razón “construye y agota siempre”, en cada una de sus configuraciones “toda la esencia” de la clase de objetos para la que rige, esencia que consiste “únicamente en la relación que el principio de razón expresa en ellos” (WWV, 47). Como el principio de razón suficiente, considerado en general, significa para Schopenhauer la ley general del conocimiento, cada variación concreta de dicho principio supone la legalidad y coherencia para las leyes propias de una determinada clase de objetos. En cuanto nos referimos a objetos y nada más, esas leyes propias que el principio de razón

formula en sus diversas variaciones conforma toda la esencia de tales objetos. Entonces, si el tiempo y el espacio han de ser objetos con consistencia y contenidos propios, deben ser para ello entidades con un determinado carácter relacional. Estas relaciones que han de constituir la esencia de espacio y tiempo, tienen que ser relaciones internas, intrínsecas a ellos, deben ser las relaciones específicamente formuladas para ellos en el principio de razón suficiente del ser.

Schopenhauer nos dice que: “Espacio y tiempo son de naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición* y en el tiempo *sucesión*” (VW, §36, pg, 190). Esta es la formula general del principio de razón suficiente del ser, que ha de ser separado para su análisis en un principio de razón suficiente del espacio y un principio de razón suficiente del tiempo.

En el espacio se pueden hacer abstracción de todas las cosas que él contiene menos de él mismo, pues es una representación necesaria *a priori* que está en el fundamento de todas las intuiciones internas, en el espacio:

...es determinada absolutamente por la posición de cada una de sus partes, digamos, por la posición de una línea dada frente a cualquier otra línea (y lo mismo vale de superficies, cuerpos, puntos) también la posición de esta otra, diferente por completo de la primera, frete a toda otra posible línea de modo que la última está con la primera en la relación de la consecuencia con la razón. (VW, §37, pg, 191).

De lo anterior, toda esencia del espacio consiste en la *posición*, en la coexistencia de sus partes.

En el tiempo: “todo momento es condicionado por el anterior. [...] como ley de sucesión; porque el tiempo sólo tiene una dimensión, por lo que no puede en él darse multiplicidad de relaciones. [...] pues sólo por aquel anterior podemos llegar a éste; y sólo en cuanto aquel *era* y ha transcurrido, *es este*” (VW, §38, pg, 192-3). De aquí se desprende que en el tiempo, se da la sucesión y por tanto el cambio, además que el número sea la expresión privilegiada del tiempo: calcular, contar, “sumar la unidad” es pensar en el tiempo, al punto que “...el contar sólo es posible merced al tiempo” (WWV, II, 40). Pues todo contar descansa sobre su intuición. “También Aristóteles reconoció el estrecho parentesco del número con el tiempo [...] “el número del movimiento”; así mismo plantea la sagaz

cuestión de si podría existir el tiempo sino existiera alma y la contesta negativamente” (WWV, II, 40).

Bajo el principio de razón suficiente del ser, espacio y tiempo determinan sus partes uno al otro. En el tiempo el presente está determinado por un pasado, que fue presente, y determina a un futuro, pues la duración sólo cobra existencia por la relación de las partes del tiempo. En el espacio, la posición de cada una de sus partes con respecto a otra determina su posición en relación con todas las demás posibles, de ahí que su componente último sea el punto carente de extensión, puesto que la extensión la constituyen la relación de las partes del espacio. Por lo que se sigue que el tiempo y el espacio están integrados por partes homogéneas entre sí, es decir, relaciones recíprocas de sus diversas partes.

De lo anterior se sigue que espacio y tiempo sólo pueden ser considerados como objetos específicos mientras se tomen como entidades matemáticas, por eso Schopenhauer dice que la esencia del tiempo se refleja en la aritmética, pues esta “no enseña otra cosa que abreviaciones metódicas de la numeración” de tal modo que “Cada número supone a los anteriores como su razón de ser” (VW, §38, pg, 193). Pues por su razón de ser sabemos que en determinado número lo sustentan los anteriores. “Si la aritmética no tuviera a su base esta intuición pura del tiempo, no sería una ciencia *a priori*, o sea, sus principios no tendrían una certeza infalible” (WWV, 240-1). Y lo mismo pasa con el espacio, reflejándose este en la geometría; las propiedades aritméticas y geométricas que señalan siempre relaciones constituyen la esencia del tiempo y del espacio, puesto que la matemática sólo puede sustraerse a la intuición pura. Pero habría que aclarar porqué se considera esto así, Schopenhauer tiene la convicción de que toda evidencia es intuitiva, pues toda evidencia o bien se basa en la intuición *a priori* de las condiciones de la experiencia, es decir, espacio y tiempo, o en una intuición empírica, la que ahora nos ocupa es la intuición pura *a priori*, que es propia de la facultad del sujeto, con lo que Schopenhauer considera que a la matemática puede reclamarse que se remita a una intuición, demostrando con ello su ligación con la *a prioridad* de la intuición, pues: “...tal como yo pienso ciertas relaciones (las matemáticas) en las cosas, exactamente así han de darse en toda experiencia posible” (WWV, II, 37). Por eso es que reclama a Euclides el fundamentar su geometría en el principio de no-contradicción y en silogismos, y no puramente en la intuición, considerándola una ingeniosa demostración, mas no una prueba legítima. Schopenhauer sostendrá contra

Euclides, que la verdadera demostración consiste en mostrar y no en ligar silogismos, en su consideración esto sólo pudo ser posible hasta la filosofía de Kant, pues éste diferenció y demostró las intuiciones que nos son dadas *a priori*, de las intuiciones empíricas. Un ejemplo que nos puede ayudar a comprender esto, queda establecido en los términos de que aunque es posible la coexistencia de varias demostraciones de esto conforme al principio de razón, sólo una corresponderá a la intuición pura, y esa es la que va a expresar el principio del ser, el ejemplo es el siguiente:

...por qué el pasado es absolutamente irreparable y el futuro inevitable, esto no se puede hacer evidente de una manera puramente lógica, por medio de meros conceptos. Y tampoco es obra de la causalidad, pues esta sólo impera sobre los *acontecimientos* en el tiempo, no sobre el tiempo mismo. No por la causalidad, sino inmediatamente por su mera existencia, cuya aparición era inevitable, [...] Esto no se demuestra por meros conceptos, ni se evidencia por ellos, sino que lo conocemos inmediatamente e intuitivamente, lo mismo que conocemos la diferencia entre la derecha e izquierda. (VW, §15, pg, 58).

Con esto, Schopenhauer quiere demostrar que esta relación es distinta de la que se establece con la de causa y efecto, así como también de la relación de conocimiento y consecuencia (lógica), con lo que esta condición es establecida sólo con la razón del ser, ya que no puede ser aprehendida por medio de meros conceptos, pues únicamente la intuición *a priori* la hace patente:

...pues arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se evidencian por meros conceptos. Kant ilustra esto muy justamente diciendo que la diferencia entre el guante de la mano derecha y el de la izquierda no puede en modo alguno hacerse inteligible sino por medio de la intuición (VW, §36, pg, 190).

Es decir, la experiencia inmediata de que el guante izquierdo no se adapta a la mano derecha es propia del sujeto, no puede hacerse inteligible a través de conceptos, con lo que se apela a la intuición pura del sujeto, pues él es el único que tiene esta facultad: “Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos” (*KrV*. A19. B33).

3.1 PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.

Todo lo anterior es lo que caracteriza al principio de razón suficiente del ser, -espacio y tiempo-, por lo menos conforme al conocimiento que le es propio, es decir, en cuanto a la facultad representativa de las intuiciones dadas *a priori*. “Como intuiciones puras, son

objetos de la facultad representativa por sí mismas” (VW, §35, pg, 189). Sin embargo, para Schopenhauer esto no es todo lo que se desprende de este principio, pues este contiene el principio de toda subjetividad, en pocas palabras, la unión de espacio y tiempo tienen como consecuencia el *principio de individuación*. Para Kant, ya la sola presencia de estar en un lugar diferente en el tiempo y en el espacio, era suficiente para la diferenciación entre los seres, ser aquí, y no allí, es suficiente para la individuación. En el caso de Schopenhauer, aunque éste no lo haga suficientemente explícito en su tesis doctoral, -y de hecho sólo haga esta referencia: “...pues como saben *mis* lectores el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*”.- (VW, §26, pg, 151). El principio de individuación, constituirá algo muy importante para su filosofía, aunque se presente en una formulación muy sencilla, tendrá enormes consecuencias.

De esto Schopenhauer dirá, como a su vez lo hizo Kant, que espacio y tiempo son las condiciones presupuestas para que pueda darse todo lo existente -esto lo vimos cuando decíamos que todo lo que cae en el espacio y en el tiempo tiene un carácter de necesidad, necesidad tanto para existir, como para que podamos representárnoslo, es decir, el determinismo que establece el principio de razón-, consistiendo en eso su prioridad frente a las demás forma que presenta el principio, pues esta es anterior a cualquier otra forma de ser objeto para el sujeto. Para Schopenhauer, la razón de ser en el tiempo, es el esquema para las demás modalidades del principio de razón, es decir, que el tiempo da el esqueleto para todas las diversas formas de las representaciones, ya que el tiempo: “...es el esquema simple que contiene únicamente lo esencial de todas las restantes formas del principio de razón suficiente, y aún más, es el prototipo de toda finitud” (VW, §46, pg, 214). Para el autor del *Mundo...*, el tiempo estará en todas las formas de las representaciones, tanto en las intuitivas como en las abstractas, subrayando por un lado la *prioridad* de esta forma del principio de razón, y por otro, que el tiempo se refiere a representaciones y nunca a realidades en sí, además que el tiempo: “...es el único objeto del sentido interno de la propia *voluntad* del sujeto cognoscente. [...] gracias al cual se posibilita el autoconocimiento de la voluntad individual” (WWV, II, 41). Aunque es muy importante la primacía del tiempo sobre el espacio, esa primacía la asumirá en el ámbito de la voluntad, como explica la última cita, pero ahora lo que importa destacar, es que tiempo y espacio son las condiciones indispensables para darse todo lo que existe, o más precisamente la individuación.

En este último sentido, tomando una expresión propia de la antigua escolástica, llamare al tiempo y al espacio *el principio de individuación*, [...] Pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo igual y lo único conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente. (WWV, 134).

Con esto se ve, cómo Schopenhauer se aparta aquí de Kant, aunque esto ya se venía perfilando desde la parte formal, cuando enuncia que el tiempo es esencialmente *sucesión*, y la esencia del espacio *posición*, la *coexistencia*, pues de esto se desprende que sólo en la unión de la sucesión y la coexistencia -el tiempo y del espacio-, pueden darse los objetos y entre ellos, los individuos. Nos explica a modo de un ejercicio mental, que en la mera sucesión –o sea el tiempo- no se da ninguna permanencia, puesto que sólo podríamos admitir la sucesión, y por tanto no se podría hablar de la existencia de algo, pues todo estaría en un constante flujo. Por su parte, en el mero espacio, no habría la posibilidad de ningún cambio, todo sería fijo y estático, con lo que tampoco se podría hablar de la identidad de ningún individuo. Por eso, para Schopenhauer, el acontecimiento mismo de la unión del tiempo y espacio, posibilitan la individuación, pues por otro lado, si no hubiera sujetos, y por lo tanto, la facultad *a priori* de espacio y tiempo no existiera o no fuera aplicada, entonces no nos quedaría más que afirmar que todo sería idéntico e indiferenciado; tendríamos una unidad -y para Schopenhauer así es como podemos pensar o imaginar la cosa en sí-, la Voluntad: “...en cuanto tal y vista a parte de su fenómeno, reside fuera del tiempo y el espacio sin conocer por ello pluralidad alguna, por lo que consiguientemente es *una*, [...] no es una como lo es un individuo o un concepto, sino como algo ajeno al *principio de individuación*” (WWV, 152).

Su argumento es que si la diferenciación se da por las facultades *a priori* de espacio y tiempo, al omitirlas ¿entonces cómo se podría distinguir una cosa de otra? Schopenhauer concluye que todo es una unidad, y el sujeto es el que introduce la diferenciación. De aquí también nuestro autor desprende que si todo es unitario, entonces todo pertenece a esa naturaleza, puesto que son las facultades *a priori* del sujeto las que constituyen la individuación. No debe confundirse por ningún motivo que la individuación atañe a la Voluntad; la individuación es sólo un producto de nuestra facultad cognoscitiva, por lo que sólo ésta es posible en el ámbito de la misma, es decir, en el ámbito de nuestras representaciones. No puede trasladarse a algo más allá, como sería el caso de querer aplicarlo a la Voluntad, puesto que para Schopenhauer, la realidad en sí que nombra como

Voluntad no es la causa externa de nuestro mundo; la Voluntad no es el referente inmediato de nuestro mundo espacio-temporal, por eso es que este autor sostiene frente a Kant que la causalidad no puede aplicarse a esta realidad en sí como forma de extraer nuestra realidad. Kant, en su estética trascendental, hablaba de que la intuición es lo dado, pero era dado por la afección de las cosas en sí en nuestra sensibilidad, con lo que se obtenía que los fenómenos son en último término, productos de cosas en sí, lo cual implica que la realidad en sí es particularizada, y por tanto de una u otra forma hay un referente para cada uno de nuestros fenómenos que podemos traer por medio del principio causal. Ahora bien, como este tema será objeto de un análisis mayor que se realizará posteriormente, hasta aquí será tratado, pues en el siguiente principio se abordará la problemática del uso trascendente de la categoría *a priori* de la causalidad que ya se apunta aquí.

De la imposibilidad de que la Voluntad se vea afectada por el principio de individuación, se desprende un parámetro para justificar varias de sus afirmaciones, que prescindiendo de este sustento, parecieran arbitrarias. La más importante de ellas es que de ese carácter unitario con el que se puede pensar la Voluntad, es lo que permite que esta sea la esencia de todo lo real -esencia en el sentido que es el material con el que configuramos nuestra realidad, pero material que en nuestra calidad de sujetos es incognoscible-, y por esta razón, todo sea hasta cierto punto un producto de ella. De este modo, nuestras representaciones son sólo un producto de la aplicación del principio de razón, obteniendo como un resultado inmediato, una nula duplicidad del mundo, es decir, si la Voluntad no es individualizada, entonces nuestras representaciones no son una copia de objetos *en sí*, lo que libra a nuestro conocimiento de presentarlo como un “ladrón” de esos objetos, o mejor dicho, deja fuera de duda la posible inadecuación de la captación de esos objetos por parte del sujeto, cosa que se le ha reprochado a la resolución del propio Kant.

Como se puede ver, con el principio de individuación se reitera que las formas *a priori* son las que posibilitan la realidad, constituyendo el referente inmediato para legitimar nuestro conocimiento. El planteamiento es que si el espacio y tiempo son los que posibilitan la individualidad, esta individualidad o delimitación de los seres sólo es aplicable al ámbito de la representación y únicamente en ella, puesto que estas son formas *a priori* del sujeto expresadas en el principio de razón, lo que implica que son propias para el acceso al conocimiento de nuestro mundo y nada más. A partir de esto, Schopenhauer

sostendrá que no puede haber algo como una especie de pluralidad del *en sí*, pues aunque la Voluntad esté en todo, y sea la “materia” que conforma todo, eso no implica la suposición de que puede estar particularizada -es decir, que su posibilidad de que se presente como aparece en nuestra representación es nula-, ya que, como se ha explicado antes, si ella es el origen de todo, entonces está conformada de una misma naturaleza, y por lo tanto, se encuentra incommovible en su unidad e incognoscibilidad. Esto significará un nuevo reproche de Schopenhauer a Kant, al afirmar éste que detrás del fenómeno de la mesa, se encontraba él *en sí* de la mesa, como si estuviera el objeto particularizado para cada fenómeno, con lo que consideró que su maestro cometía una doble falta, cuando, por un lado, daba crédito a pensar que se encontraba un *en sí* de cada una de nuestras representaciones, y por otro, aplicaba ilegítimamente la categoría de la causalidad, pues nuestros fenómenos entonces serían “causados” por ese *en sí* particularizado, aunque en sí mismo incognoscible. Para Schopenhauer, la falta de sometimiento al principio de individuación por parte de la Voluntad, significa que no puede haber una pluralidad de cosas *en sí*, ya que sólo el espacio y el tiempo son los que posibilitan la pluralidad, con lo que se mantiene intacta la incognoscibilidad de la Voluntad.

Las otras consecuencias importantes que de esto se desprende, se inclinan más al ámbito de la Voluntad, que no es el tópico de este trabajo, pero resulta imprescindible por lo menos mencionarlos, pues es un hecho considerable que al tomar conciencia de que la diferenciación -y por tanto la individuación- sólo se da en el ámbito de la representación y más allá de esta sólo exista la comunión de la entidad, da pie a Schopenhauer para apuntar su principio moral, principio en el que se hace patente toda su influencia oriental -aunque él lo afiance bajo la tradición occidental. Este principio consistirá en que si la diferencia sólo se da en el mundo como representación, puesto que la Voluntad es unitaria, entonces hacerle daño al otro es igual que hacerse daño a sí mismo, ya que todos somos fruto de la misma materia, a la cual una vez que se deje este estado transitorio que afianza la individuación, volveremos en comunión. De ahí que su ética proclame a la compasión como un medio para limitar este egoísmo que instala la individuación, pues al ser concientes de esta “verdad”, entonces podemos sentirnos emparentados con los otros y saber de su sentir y su pesar, con lo que caeríamos en la cuenta de no cometer injusticias, pero principalmente, para evitar infligir el dolor. En otros términos, si todos somos uno en

nuestra naturaleza interna, ese el motivo por el que debemos preocuparnos por los otros, con lo que no queda más camino que practicar un ascetismo, el cual límite y después acabe con este círculo en el que nos inscribe la Voluntad. Claro que esto también se desprende de sus consideraciones de nuestra situación en este mundo, pero es innegable que el principio de individuación cobra para esto una gran relevancia.

La otra consecuencia que se desprende del principio de individuación como lo plantea Schopenhauer, es el camino de la afirmación de la vida, el cual el más famoso de sus discípulos seguirá, y consiste precisamente en la oposición de lo anterior, que es la afirmación del egoísmo, cabe decir práctico. Este se resume bien en la metáfora que afirma que no importa llenar el mar de sangre con tal de conservar y afirmar la existencia, es decir, obtener de esta y del mundo lo que queramos por cualquier costo y medio. Este problema está inscrito en la conciencia de la individuación, pero el hombre es quien en último término, lleva a cabo la mayor expresión de la individuación al facilitarse los medios para llevar a cabo las demandas de su voluntad, donde para él radicará el conocimiento, pues todo conocimiento no es más que un residuo de la Voluntad. El conocimiento no es más que un medio para poder llevar a cabo sus determinaciones, y sobre esto Schopenhauer nos dice que, cada especie animal, responde a sus necesidades inmediatas, pero en el caso del hombre, estas no bastan y siempre necesita ir más allá para afirmar su voluntad. Esto explica la consideración schopenhaueriana de que toda la historia no es más que un carnaval, es decir, que la historia del hombre -y podría ampliarse a toda la manifestación animal-, a pesar de sus grandes avances y modificaciones, de uno u otro modo lo que en el fondo va a afirmar es la voluntad -lo que en el carnaval sería asumir un mismo papel pero con diferente traje-, pues todo animal va a querer afirmarse en la vida a costa de cualquier cosa, y reproducir como lo hicieron sus ancestros el mismo ciclo de la Voluntad: "...la vida misma conserva en todo momento el mismo *tono fundamental* y, en el fondo, sus múltiples acontecimientos y escenas sólo son variaciones de uno y el mismo tema" (WWV, II, 41).

Después de estas consideraciones, que como se ve corresponden al ámbito de la Voluntad, es necesario apuntar que sólo se puede tomar conciencia de ellas por medio del conocimiento, por lo que resulta indispensable plantearlo, además de que también nos familiariza con los planteamientos de las concepciones de este autor. Ahora pasemos con

mayores elementos al estudio de la conformación de nuestra realidad, misma que se conecta directamente con el estudio anterior.

4. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DEL DEVENIR.

A pesar de la idealidad *transcendental* el mundo objetivo conserva realidad *empírica*: el objeto no es la cosa en sí, pero en cuanto objeto empírico es real. [...] Con la ley de causalidad nosotros estamos y permanecemos en el mundo de los objetos, esto es, de los fenómenos, o sea, propiamente de las representaciones. (WWV, II, 22). Schopenhauer.

Esta raíz del principio de razón suficiente, puede ser considerada la más importante en cuanto va a constituir la razón de ser de los objetos empíricos. Esta importancia la toma del hecho de que es aquí donde se demuestra cómo en los objetos confluye la realidad empírica con la idealidad trascendental, que es nada menos que inquirir cómo el mundo se convierte en nuestra representación. Aunque esto de alguna manera se podía percibir en los argumentos de la recíproca delimitación que presentan sujeto-objeto, en tal apartado sólo se vio la forma general en la que el objeto, fuera de la relación del sujeto, pierde esa calidad, pues bajo las tesis kantianas del idealismo trascendental que hace suyas Schopenhauer, si el sujeto es el que posee las facultades *a priori*, y por ende, todas las características que podamos atribuir al objeto son dependientes del sujeto, entonces por ningún medio que podamos aducir puede haber un objeto sin la presencia de un sujeto, y como consecuencia inmediata, entre sujeto y objeto tiene que haber una plena correspondencia. Esto le da fuerza y coherencia a la teoría, al observar que ésta condición en la que se halla sometido el mundo, es la que permite, pese a todo lo que se pueda atribuir a la realidad empírica, el carácter de idealidad.

Ahora, lo que a este principio le corresponderá, es indagar por cómo tales “objetos” han de constituirse como representaciones para el sujeto, y esto es nada menos que preguntarse por la correspondencia establecida entre sujeto y objeto, que no es sino el condicionamiento de la realidad. En el principio de razón suficiente del devenir, se mostrará concretamente cómo esto se lleva a cabo, es decir, cómo la realidad empírica se convierte en nuestra representación. En otras palabras, cómo la realidad empírica, teniendo la facultad de afectarnos -la necesaria afección material con la que se inicia el proceso de conocimiento-, no puede ser más que nuestra representación, pues aún aceptando que hay

algo exterior que estimula nuestros sentidos, no significa que directamente constituya lo variada y rica que son nuestras representaciones. Para nuestro autor, es un hecho innegable que el proceso cognitivo tiene que ver con algo que está fuera del sujeto, es decir, que no es parte del mismo, pues la estimulación sensorial es provocada por causas ajenas a él. Por esta razón, lo central que este principio analizará, es cómo dicha percepción exterior da lugar a la construcción de los objetos de nuestra realidad.

El conocimiento de la raíz de razón suficiente de la causalidad, admitirá dos aplicaciones. La primera versa en el encadenamiento de todos los fenómenos, y la segunda y que se ha mencionado como la más importante, radica en el proceso de la concepción -a partir de la sensación exterior- de los objetos de la realidad. Por ello es que este principio tiene una gran importancia, pues además de llevarse aquí la mayor discusión sobre la realidad empírica, es donde se muestra claramente lo que define al idealismo trascendental, pues este principio tratará de demostrar, conforme a su propia validez, que todo el mundo empírico tiene existencia únicamente en relación con la conciencia. Sería bueno recordar que el idealismo trascendental quedo definido como la doctrina según la cual “... se hace concebible la coexistencia de la realidad empírica de las cosas con la idealidad trascendental de las mismas” (VW, §19, pg. 66). Es decir; “...la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas” (*KrV*. A 369). Entonces, ha de entenderse que la elucidación de esta facultad que hace posible la experiencia y el contenido del principio en general, es fundamental, tanto para la teoría schopenhaueriana, como para el propósito de esta tesina. Puesto que si la mayor tesis del realismo y su sustento se encuentra en la creencia de que el mundo existe independientemente del ser que se lo representa, bajo las tesis que enseguida se abordaran, el realismo se verá fuertemente menoscabado, pues su sostén basado en la existencia en sí y por sí misma de los objetos será confrontada, mostrándose lo contradictorio que resulta sustentarla.

Por otra parte, sería bueno aclarar que es en este principio donde Schopenhauer empieza a marcar diferencias con las tesis kantianas, y sigue su propio sistema filosófico, emprendiendo como consecuencia una crítica constructiva hacia ésta teoría, crítica que él toma como una rectificación del idealismo trascendental al considerar que Kant, al no hacer una clara delimitación y diferenciación entre lo que corresponde al conocimiento intuitivo y

lo que corresponde al conocimiento abstracto, le hace caer de entrada en varios errores. Entre las críticas que hace Schopenhauer nos vamos a centrar en su teoría de la percepción en cuanto al tratamiento de la *a prioridad* de la causalidad, y por ende, sobre la forma en que tiene lugar la *intuición empírica*, además de que esto presupone el problema que se encuentra en la demostración de cómo tiene lugar el primer momento cognoscitivo, pues en Kant éste ha de identificarse con una afección directa del númeno. Ahora, pasemos al principio mismo.

4. 1 EXPLICACIÓN GENERAL DEL PRINCIPIO Y BOSQUEJO GENERAL DE LA REALIDAD.*

La explicación general de la clase de objetos posibles que se tratan bajo la raíz del principio de razón suficiente del devenir, la constituyen las representaciones *intuitivas*, *completas* y *empíricas*. Estas representaciones son *intuitivas* en contraste a lo que solamente es pensado, es decir, a los conceptos abstractos; *completas* en cuanto no sólo contienen la parte formal, sino también lo material de los fenómenos, esto es, que no sólo contienen las intuiciones puras del espacio y el tiempo; son *empíricas* porque tienen origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo, al que se refieren para atestiguar su realidad, y también porque conforme a las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, tomados en su conjunto, se ligán a aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra *realidad empírica: la materia*. (VW, §17, pg, 61).⁷

Todas estas características que abarca la explicación general de esta clase de objetos, pueden resumirse en el hecho de que se trata de intuiciones empíricas frente a conceptos abstractos e intuiciones puras. De las intuiciones abstractas se distinguen porque su cualidad es intuitiva, por su referencia inmediata a la realidad. Las intuiciones puras se distinguen de las intuiciones empíricas en que éstas últimas se caracterizan por abarcar

* Debe quedar claro que en esta explicación general, como en adelante, el uso que se haga del término *realidad empírica*, debe tomarse en el sentido en que está siendo tratado en su *idealidad trascendental*, esto es dicho para que no haya confusiones, pues Schopenhauer aclara que deben ser considerarlas en cuanto elementos formales del conocimiento, es decir, como representaciones. Para esto véase final de parágrafo §19.

⁷ La materia que abordada en una perspectiva objetiva del conocimiento se identificará con la energía y esta será la última forma en la que podemos representarnos la manifestación de la Voluntad, donde la materia o energía es lo que actúa sin tener en cuenta un modo específico en su obrar, -siendo así que la representación es sólo un accidente-, la Voluntad siendo una totalidad sin un principio ni fin es sólo actividad en general. Ahora bien, todo el análisis que sigue a continuación se presenta con relación a las formas del intelecto y nunca en relación con la *cosa en sí*, es un examen sólo desde el lado subjetivo en la medida en que es nuestra representación.

junto con aquellas la materialidad sensorial, misma que sólo se da en la experiencia: “Las formas de estas representaciones son las del [...] *tiempo y espacio*. Pero éstos sólo son *perceptibles* en cuanto llenos. Su *perceptibilidad* es la *materia*” (VW, §18, pg, 62). De ahí que al unir las formas puras *a priori* con la *materia*, se completan las representaciones de los objetos que pueden ser perceptibles, o mejor dicho, esta unión de lo formal de nuestras intuiciones con lo material, da lugar a nuestras representaciones. Ahora bien, entre las características generales de este principio, se enunciaba que estas intuiciones son empíricas porque tienen su origen en una estimulación sensorial, misma que puede ser posible por medio de nuestro *cuerpo*, ya que él es el único que puede probar su realidad. En un primer momento podemos decir que estos elementos son los que van a completar esta clase de representaciones, y lo que podemos denominar, en primera instancia, la forma en que se constituyen las representaciones perceptibles. Esta será una condición provisional, hasta el momento sólo válido en el ámbito puramente subjetivo, ya que también se indicó en la explicación general del principio, que estas representaciones son empíricas en parte porque en su conjunto espacio, tiempo y causalidad, se ligan a aquel complejo sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica, y este complejo lo constituye la materia. Esta es la perspectiva que primero abordaremos.

En este primer acercamiento sólo pretendo introducir un bosquejo general de la realidad, en el que puedan vislumbrarse los elementos que conforman este tipo de representaciones, pues proporcionaré de manera general, el modo en que cada uno de ellos interviene en el proceso de conformación de esta clase de objetos.

Ya en el principio de razón suficiente del ser, quedaba apuntado que la unión del espacio y el tiempo hacen posible la individuación. Además, se dijo ahí, que todo aquello que esté bajo estas dos intuiciones puras va a tener un carácter de necesidad. Sin embargo, también se había dicho que estas intuiciones, por sí solas, son insuficientes para tener un conocimiento de los objetos de la realidad, pues sólo constituyen las condiciones que posibilitan a los objetos para ser representados. Ahora bien, en el principio de razón del devenir, espacio y tiempo serán diferenciados de sus formas puras gracias a la *materia*, pues la materia es la única que puede llenar y conciliar las oposiciones que presentan el tiempo y el espacio, ya que:

...la materia ha de portar en sí simultáneamente las propiedades del espacio y las del tiempo, por muy divergentes que sean ambas, y lo que en cada una de las dos es imposible de por sí, ha de reunirlos en sí la materia, o sea, la inconsistente huida del tiempo con la rígida e inalterable persistencia del espacio. (WWV, 11).

Si la materia hace posible la perceptibilidad del tiempo y el espacio –pues estas características confluyen en ella-, y esta unión constituye su esencia –pues tiempo y espacio se dejan representar intuitivamente cada cual por sí solos, más la materia no se representa sin ellos-, entonces dicha unión sólo es posible por medio de la representación de la causalidad, de ahí que Schopenhauer afirme:

...quien conoce aquella configuración del principio de razón que rige el contenido de tales formas (del espacio y del tiempo) y su perceptibilidad, o sea, la materia, conoce por lo tanto la ley de la causalidad, viniendo a comprender con ello la esencia global de la materia en cuanto tal. (WWV, 9-10).

Como puede verse, en esta última cita Schopenhauer hace una plena identificación entre materia y causalidad, la cual querrá justificar en lo que él considera un hecho irrefutable, que es que la esencia de la materia consiste en su *obrar*, y el obrar no es otra cosa que causalidad, o sea, devenir de un estado de la materia a otro. Si bien la perceptibilidad de espacio y tiempo se da en la materia, esto no significa que veamos a cada uno independiente en la materia misma, sino que los percibimos en su actuar, es decir, la materia teniendo intrínsecamente espacio y tiempo se nos presenta como mutabilidad, en constante cambio, siempre en acción, y eso es para nuestro autor, *la ley de la causalidad*, la ley que da cuenta de las *mutaciones*. Ahora bien, esto tiene un trasfondo implícito, y es que para Schopenhauer el sustrato metafísico del mundo es una unidad, misma que sólo puede ser diferenciada por el espacio y el tiempo, y conforme a este proceder, si no hay la unión del espacio con el tiempo, entonces nada puede suceder, pues los innumerables fenómenos que podrían suscitarse en el espacio serían imposibles y lo mismo pasaría con el tiempo, en el que todo sería sucesión, pues en tal caso no existiría en modo alguno una relación necesaria del tiempo para con el espacio, y ninguna regla sería pensable, pues mientras cada una de tales formas mantuviese su independencia no habría posibilidad para la individualidad y menos aún para alguna mutación. Por eso es que la causalidad sea la que comprende la esencia global de la materia, ya que

su ser es su obrar y ni siquiera es posible pensar ningún otro ser de la materia. Sólo en cuanto activa llena ésta el espacio y colma el tiempo. [...] Causa y efecto constituyen por lo tanto la esencia global de la materia” (WWV, 10).

En la razón suficiente del ser, espacio y tiempo por sí mismos no podían proporcionar un conocimiento completo de la realidad, sino únicamente de su propia representación intuitiva. En este principio, cada intuición por sí sola no podría dar paso a la *simultaneidad*, misma que constituye la estructura de lo real, “pues el tiempo sólo puede ser perceptible en cuanto lleno, [...] y su progresión por el cambio de las cosas que lo llenan, sólo puede ser conocida en contraste al cambio de otros objetos que le son *simultáneos*” (VW, §18, pg, 62). Es decir, si la realidad sólo fuera temporal, entonces sólo podríamos admitir la sucesión, y por lo tanto, no habría una coexistencia y nada permanecería en ella. Recordemos que para Schopenhauer, nuestro conocimiento es relacional, de ahí que, para que la materia pueda ser representada, tiene que ser comparada tanto con el cambio como con su permanencia, pues de otra forma, no habría cabida para la conciencia de la misma, de lo que se deriva que el tiempo necesita de la intuición del espacio, pues su unión “...forma la representación global del complejo de la experiencia” (VW, §36, pg, 191-2). Misma que es representada en la simultaneidad, y lo único que es simultaneo en el tiempo y en el espacio es la materia:

...la simultaneidad de varios estados es lo que constituye propiamente la esencia de la realidad efectiva, pues a través de la simultaneidad se posibilita la duración, la cual sólo se deja conocer en el cambio de lo que coexiste con lo perdurable, pero así mismo sólo por medio de lo perdurable en el cambio cobra ésta el carácter de la variación. (WV, 11-2).

Es decir, la transformación de la cualidad y la forma pero siempre con la permanencia de la materia. De aquí que para las representaciones empíricas que estamos tratando, sea necesario una intrínseca unión de las intuiciones del espacio y el tiempo, pues ellas dan paso a la percepción de la materia y su simultaneidad. A partir de esto se preguntará ¿cómo, bajo los presupuestos trascendentales, puede llevarse a cabo este proceso, si el conocimiento está inscrito únicamente a las facultades del sujeto, y en lo anterior pareciera que todo ello se lleva a cabo sin su intervención? Para Schopenhauer, como para Kant, la facultad del sujeto que lleva a cabo todo este proceso es el *entendimiento*, pues:

...este enlaza aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que, de su mutua compenetración, surge y aparece, aunque sólo para él mismo la *realidad empírica*, como una representación global, la cual forma un complejo mantenido gracias a las formas del principio de razón, pero con límites problemáticos, complejo del que son parte todas las representaciones aisladas pertenecientes a esta clase, y en el cual toman su puesto con arreglo a leyes precisas conocidas por nosotros *a priori*; en este complejo por tanto, *coexisten* infinitos objetos, porque en él, a pesar de la irresistibilidad del tiempo, la sustancia, esto es, la materia, permanece, y a pesar de la rígida inmovilidad del espacio, sus estados cambian: en una palabra, en el existe para nosotros todo este mundo real objetivo. (VW, §18, pg, 63).

El entendimiento, al llevar a cabo la unión del tiempo, el espacio y la materia, hace posible para nosotros la representación de la realidad sensible con todas sus variaciones, y hasta aquí se han dado los elementos de cómo puede darse esa posibilidad. Ahora bien, el cuerpo es el que da cuenta de los datos exteriores y el que subministra los datos para la elaboración de la intuición, misma que es llevada a cabo por el entendimiento, y este es nada menos que el proceso de la *intelectualidad de la intuición*, puesto que:

...la intuición es principalmente la obra del *entendimiento* el cual, por medio de la forma de la causalidad que le es propia y de la forma, sometida a ella, de la sensibilidad pura, esto es, tiempo y espacio, crea y hace primordialmente, de la materia de unas pocas sensaciones que están en los órganos de nuestro cuerpo, el mundo exterior objetivo. (VW, §21, pg, 89).

Es por ello que tenemos conciencia de la realidad, pues la facultad del *entendimiento* es causal, o mejor dicho, el entendimiento y la causalidad son lo mismo, ya que éste es el correlato subjetivo de la causalidad, es decir, la intuición del mundo versa en el conocimiento de la causa a partir del efecto, donde la acción sobre el *cuerpo* es la que condiciona la intuición, pues la consecuencia de la acción de cada objeto material sobre otro sólo se conoce en tanto que este último actúa sobre el cuerpo de un modo distinto a como lo hacía anteriormente. Con esta segunda identificación entre la causalidad y el entendimiento, no se está afirmando más que lo que ya se había dicho, esto que constituye la legitimidad del principio de razón, es decir, que el principio sólo expresa la forma en que podemos conocer los objetos bajo nuestras facultades, pues entre sujeto y objeto hay una correspondencia plena, ya que el modo en que está constituido el mundo refleja propiamente la forma de nuestras facultades -el modo en que la mente lo ha configurado. Si esto no fuera así, no existiría la posibilidad de algún conocimiento, pues lo que tendríamos sería una inadecuación, ya que si la experiencia no puede darse compuesta en una sola categoría, entonces tendríamos que afirmar por un lado algo puramente material y por otro, algo puramente mental, con lo que la unión o la interacción de estos elementos sería de nuevo el gran problema.

En esta descripción que acaba de hacerse de la forma en que se constituye la realidad empírica, se proporciona el material por el cual ha de continuar este análisis, pues hasta aquí ya pueden deducirse cuales son los elementos de carácter material y formal que integran los objetos de nuestras representaciones. Si los objetos son un producto de la unión de espacio, tiempo y causalidad, y esta unión es la que hace posible las representaciones

materiales, mismas que sólo pueden ser posibles por la facultad del *entendimiento* como lo único que puede configurar la base de la realidad empírica, entonces, las tipificaciones de la causalidad que han quedado apuntadas -causalidad-materia y causalidad-entendimiento-, son dos formas específicas de su aplicación, mismas que reflejan el correlato objetivo y el subjetivo respectivamente. El caso de la causalidad-materia, consiste en el encadenamiento de los fenómenos de la realidad, y en el ámbito de causalidad-entendimiento, va a consistir en la forma de construcción de nuestras representaciones, o en otras palabras, el proceso mediante el cual el entendimiento efectúa la constitución de los objetos, por tanto, de nuestra realidad. Pasemos ahora a este tipo de aplicaciones.

4.2 CAUSALIDAD, LEY DE LAS MUTACIONES.

La siguiente exposición se centrará en la forma en la que la realidad empírica se configura conforme a la legitimidad que prescribe el principio. Se afirma que bajo la clase de objetos para el sujeto que cae bajo el principio de razón suficiente del devenir, la realidad empírica se constituye por la *ley de causalidad*, en la que:

Todos los objetos que tienen parte en la representación global que forma el complejo de la realidad experimental están ligados unos con otros por él, en orden al comenzar y cesar de sus estados, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo. [...] Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar*, y el primer estado se llama *causa* y el segundo, *efecto*. (VW, §20, pg, 68).

Esta cita expresa claramente que la realidad empírica se encuentra configurada conforme a un encadenamiento causal, en el que todos los objetos están ligados necesariamente a este principio. Hay que destacar que en la causalidad que gobierna en el mundo empírico, las relaciones causales no se establecen entre los objetos que componen el mundo, sino entre los *estados* que resultan configurados, con lo que la ley de causalidad cobra su sentido y se vuelve necesaria por el hecho de que la esencia de la variación no consiste en el mero cambio de los estados en sí, sino más bien porque en el *mismo* lugar del espacio y en un mismo instante en el tiempo, haya ahora *un* estado y después *otro*, dando sentido al discurrir de la variación. En esto precisamente, es donde se concentrará la relevancia y la clave del análisis de la causalidad en su vertiente objetiva por parte de este autor. Esto es lo que le permitirá dar “la única prueba verdadera de la *a prioridad* de la causalidad” –bajo sus palabras-, con lo que, por un lado, cree rectificar al idealismo trascendental de Kant

(esta discusión será abordada en el siguiente apartado), y por otro, refutar el escepticismo implantado en este principio por el filósofo inglés David Hume.

El primer beneficio que Schopenhauer obtiene con ésta forma de afirmar la causalidad que se refiere a los estados y no a los objetos, es que de una vez por todas se elimina la tantas veces apelada interpretación existencial, es decir, se elimina la concepción de que la causa es aquello por lo cual otro objeto llega a la existencia, en la forma en que un objeto es causa o efecto de otro, como si estos les dieran el principio y/o fin de su existencia, pues como se ha dicho, para Schopenhauer, la causalidad va a consistir en una determinación causal entre los estados de la realidad, donde la causa de un estado es el *estado completo* anterior, lo que refiere a *mutaciones* en los sucesivos estados de la materia, por ejemplo:

Si un cuerpo arde, es necesario que el estado de combustión haya precedido antes a otro estado, [...] Puesto que sólo en cuanto tal estado existiese debía seguirse inmediatamente la combustión, pero ésta sólo se ha seguido ahora, quiere decirse que dicho estado no puede haber existido siempre, sino que debe haber aparecido sólo ahora. Esta aparición se llama una *mutación*. Por consiguiente, la ley de la causalidad se haya en exclusiva relación con las *mutaciones* y sólo se refiere a éstas. (VW, §20, pg. 68).

Aquello que se presenta como causa, es en última instancia un estado completo de la realidad, puesto que no se trata únicamente de lo que ha de ser denominado como la causa de un efecto determinado, sino que la mutación en el estado de la realidad que desencadena en último término la aparición de otra nueva, debe originarse en una mutación que le precede, esto es:

Todo efecto es, desde que aparece, una *mutación* y precisamente porque no había ya aparecido antes suministra indicación infalible de otra *mutación* anterior a él, que con respeto a éste se llama *causa*, pero se llama *efecto* con respecto a una primera *mutación*, que de nuevo le precede necesariamente. Ésta es la cadena de la causalidad: cadena que necesariamente carece de comienzo. (VW, §20, pg. 68-9).

En el *Mundo...*, agrega:

Lo que se ve determinado por la ley de causalidad no es, por tanto, la sucesión de los estados en el tiempo sin más, sino esa sucesión con respecto a un espacio determinado, y no se determina la existencia de los estados en un espacio determinado, sino en ese lugar para con un tiempo determinado. La variación, esto es, el cambio suscitado por la ley causal, atañe por tanto en cada caso a una determinada parte del espacio y a una determinada parte del tiempo *simultánea* y conjuntamente. (WWV, 11).

Con la postulación de esta cadena infinita de mutaciones, en la que toda causa es a la vez mutación de otro efecto, que a la vez es causa de otra y así sucesivamente hasta el infinito, lo que se está planteando y que a la vez reafirma lo que se dijo sobre el principio de razón,

es que la realidad está inscrita a un gran determinismo, pues todo lo que pasa en ella debe tener necesariamente una causa y todas las mutaciones se encuentran en una situación de determinados y determinantes, donde “...no tiene preferencia una determinación del estado causal en comparación con las otras por el hecho de ser la última que aparece” (VW, §20, pg. 69). Sólo vale como causa el *estado total* que produce la aparición del estado siguiente, aunque es innegable que las diferentes determinaciones singulares, que son las que constituyen este proceso causal, tienen la misma necesidad que todo el estado resultante. De este modo, el principio de razón suficiente del devenir es la legitimidad de lo real que se nos puede dar, y conforme a ésta:

El contenido global de la naturaleza, el conjunto de sus fenómenos, son, por ello necesarios, y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento se deja constatar al tener que hallar el fundamento del cual depende como consecuencia. Esto no tolera excepción alguna: se sigue de la validez ilimitada del principio de razón. (WWV, 338).

En esta concepción schopenhaueriana de la realidad, destaca el hecho de que el mundo empírico se nos presenta como un encadenamiento infinito de mutaciones entre los estados de la realidad en una sucesión en la que se determinan unos a otros con intrínseca necesidad, y esto es a lo que Schopenhauer se refería cuando afirma que “todos los objetos tienen parte en la representación global” (VW, §20, pg. 68). No tiene ningún sentido decir que un objeto es causa de otro;

...en primer lugar, porque los objetos no sólo contienen la forma y la cualidad, sino también la *materia*, la cual ni nace ni se destruye; y luego por que la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a *mutaciones*, esto es, al aparecer y desaparecer de los estados en el tiempo, y sólo regula aquella relación respecto de la cual el estado anterior se llama *causa*, el posterior *efecto* y su unión necesaria se llama *resultar*. (VW, §20, pg. 70).

En este encadenamiento de argumentos sobre la ley causal, se hace imprescindible clarificar qué es lo que ha de entenderse por *materia*, y aunque ya se han dado algunas razones de por qué puede ser identificada con la causalidad, se hace necesario traerlo de nuevo a colación. Se ha estado hablando de mutaciones y de estados; se ha dicho al respecto, que la ley de causalidad “encuentra aplicación en todas las cosas del mundo, pero no al mundo mismo, pues es *inmanente* al mundo, no trascendente: con ella es puesto el mundo y con ella es suprimido”, con lo que la ley de la causalidad encuentra “plena aplicación en todas las cosas del mundo, se sobre entiende que según su forma, al cambio de estas formas, a sea, a sus mutaciones” (WWV, II, 48-9). En la *Cuádruple...*, se afirma que “...la causalidad sólo se trata de mutaciones en la forma de la materia increada e indestructible, y un verdadero nacer, un entrar en la existencia de lo que no ha existido

jamás, es una imposibilidad” (VW, §20, pg, 71). Así la materia: “es el *portador* de todas las mutaciones, o aquello *en donde* dichas mutaciones acontecen” (VW, §20, pg, 80). Con lo que se infiere que la materia es el necesario sustrato sobre el que se sustentan todas las mutaciones, y en este sentido aquello que ha de entenderse bajo la noción de substancia.⁸ Con este rodeo, lo que se quiere demostrar en definitiva, es que la causalidad no es más que estados de la materia, pero no es la *materia* misma, pues lo único que aquí se esta afirmando es la mutación de los estados, la forma que estos toman, ya que: “...sólo las *formas* cambian, mientras la materia permanece” (WWV, II, 49). La esencia de la materia consiste en la total unión del espacio y del tiempo; unión que sólo es posible por medio de la representación de la causalidad, por lo tanto sólo para el entendimiento, y de esto se desprende que la materia no es nunca conocida de otro modo más que en acción, es decir, como causalidad. Así, la causalidad en tanto que ella misma no es sino una forma, sólo puede referirse a las formas. Este es el motivo por el cual no puede concederse a la causalidad un valor fáctico, es decir, el que se haya obtenido por medio de la experiencia, siendo la misma razón por la cual no puede hablarse de un objeto como creado o creador de otro -uno de los “beneficios” que hablábamos al comenzar a abordar la causalidad-, pues los objetos del mundo empírico contienen no sólo la forma, sino también la materia sobre la que ésta ha de aplicarse. De aquí podemos deducir por qué Schopenhauer llama a esta modalidad del principio de razón que constituye la legitimidad del mundo empírico - *principium rationis sufficientis fiendi*. Pues la realidad, en tanto que mundo empírico, no es sino una continua sucesión infinita de cambios, o sea, una *mutación* –aparición constante de nuevos estados, una realidad dinámica-, y por tanto, un *devenir*, conforme a una estricta regularidad causal, en la que todos los objetos están ligados unos con otros por el principio de razón que reina los objetos.

4.3 SEGUNDA TIPIFICACIÓN. ENTENDIMIENTO; CORRELATO SUBJETIVO DE LA CAUSALIDAD.

Pero tal como la llegada del sol hace aparecer el mundo visible, el tendimiento trasforma instantáneamente en intuición esa aletargada e insignificante sensación gracias a su única función. Schopenhauer. (WWV,14).

Antes se mencionó que el conocimiento de la causalidad admitía dos tipos de aplicaciones. Esta segunda aplicación que versa en la construcción de los objetos de la realidad empírica

⁸ Schopenhauer identifica en más de una ocasión materia y substancia, para esto véase: (VW, §20, pg, 79-80). (WWV, 12 y 560). (WWV, II, 55) etc.

a través de la facultad del *entendimiento*, se encuentra condicionada por “la acción causal sobre nuestros sentidos y, por tanto, sobre nuestro cuerpo” (VW, §19, pg. 65). Dicha condición mediante la cual pueden darse las representaciones, se encontraba ya especificada en la descripción general de este principio. Ahora, esto nos introduce a la demostración de la intelectualidad de la intuición empírica, ya que por medio del mencionado condicionamiento, es como se puede empezar a justificar el proceso mediante el cual el mundo empírico, el mundo de los objetos, es nuestra representación.

Schopenhauer asegura, que en esto aparentemente tan simple, han consistido todos los errores, tanto del realismo como del escepticismo, pues:

Suele cometerse un gran error al creer que, como la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, la relación entre sujeto y objeto consiste en la de causa y efecto, cuando más bien esa relación sólo tiene lugar entre el objeto inmediato y el mediatizado, por tanto siempre entre dos objetos. (WWV, 15).

Por ello, el proceso según el cual el objeto es causa en sí mismo de la representación en el sujeto, es algo totalmente errado, pues la intuición que en nosotros se produce, no es el resultado directo de la sensación externa, por lo tanto, no puede tenerse como la creadora del objeto que percibimos. A partir de esto, colocar a la afección externa “sin más mediación” como causa de la representación, no puede considerarse como la solución al problema de la manera en la que alcanzamos conocimiento de los objetos del mundo externo. Con lo que nos introducimos al esclarecimiento de uno de los problemas del capítulo anterior, pues como puede advertirse, la posición descrita es la del realismo, así que este análisis constituye la discusión y refutación indirecta de dicha postura.

Se necesita estar dejado de la mano de los dioses para figurarse que el mundo intuible que está ahí fuera, llenando con sus tres dimensiones el espacio, avanzando en el inexorable curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de la causalidad, que no admite excepción, pero conformándose en todos estos aspectos solamente a leyes que podemos enunciar antes de cualquier experiencia relativa a ellos, -que un mundo así, digo, existe ahí fuera totalmente objetivo y real, y sin nuestro concurso, y que, por la mera sensación de nuestros sentidos, llega a nuestro cerebro para existir otra vez en él tal y como existe fuera. (VW, §21, pg. 90-1).

Schopenhauer asegura que la sola sensación de nuestros sentidos no puede ser la que produce la intuición, pues incluso en los más nobles de ellos –la vista y el tacto-, “..no es más que un sentimiento local, específico, capaz de variación dentro de su especie, pero que

en sí mismo es siempre subjetivo y no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una intuición” (VW, §21, pg, 91). Para este autor, la sensación, sea cual sea su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro organismo, y como tal, “no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura” (VW, §21, pg, 91). La sensación es totalmente subjetiva, pues sólo es una afección en el cuerpo, es un dato, materia bruta para la elaboración de la intuición. Aunque consiente que la sensación puede ser agradable o desagradable para el cuerpo, sostiene que eso únicamente manifiesta una relación con nuestra voluntad, pero eso aún sigue siendo algo estrictamente subjetivo, y por ende, no aporta ninguna objetividad a nuestras sensaciones. Fisiológicamente:

...la sensación se aviva en virtud de la confluencia de las extremidades de los nervios, fácilmente excitable desde fuera gracias al despliegue de los mismos y al sutil involucro que los recubre, y además se haya abierta particularmente a cualquier influencia especial –luz, sonido, aroma-: pero aún así, no pasa de ser simple sensación, lo mismo que cualquier otra que se produzca en el interior de nuestro cuerpo. (VW, §21, pg, 91).

A partir de esto concluye que la sensación es algo esencialmente subjetivo, cuyos cambios sólo llegan a nuestra conciencia en la forma del sentido *interior*, esto es, únicamente en la forma del tiempo; sucesivamente.

Aquello que siente el ojo, el oído o la mano no es intuición, sino simples datos. Sólo cuando el entendimiento se remonta del efecto hacia la causa aparece el mundo desplegado como intuición 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 material, como equivalente de actividad. Este mundo como representación sólo existe para el entendimiento, al igual que sólo existe por el entendimiento. (WWV, 14).

En la introducción a este principio, ya enunciaba que la acción empírica exterior por la que somos afectados no podía constituir lo variado y rico con que experimentamos nuestras representaciones, de ahí que no es posible un medio de implicar que la afección externa fuera la responsable de las representaciones en su totalidad. Este es el momento de establecer que para Schopenhauer, toda intuición es una *intuición intelectual*. La razón más general que respalda esto, es que todo conocimiento está mediado por la conciencia, lo que es igual a decir que siempre está mediado por las facultades del sujeto, siendo esa la razón por la cual toda realidad no puede ser más que nuestra representación. Aún aceptando que algo exterior es lo que nos afecta e incita los órganos sensoriales, esto sólo puede ser aprehendido o capitalizado por nuestra mediación. Téngase presente que, para ésta epistemología, en el intelecto se encuentran de antemano preformados el espacio como forma de la intuición; el tiempo, como forma de la mutación y la ley de la causalidad como

la reguladora de la aparición de las mutaciones, además que cada clase particular de representaciones sólo existe para una peculiar determinación del sujeto, y la facultad con la que podemos tener la intuición de esta clase de objetos y de la realidad en general, es el *entendimiento*:

La primera manifestación del entendimiento, la más simple y la que siempre está presente, es la intuición del mundo real y ésta es el conocimiento de la causa a partir del efecto, por lo que toda intuición es intelectual. (WWV, 13).

En el bosquejo general de la realidad que proporcione previamente, se establece que el entendimiento lleva a cabo la unión del tiempo, el espacio y la materia, con lo que se hace posible la representación de la realidad sensible en todas sus variaciones. También se dijo que el cuerpo es el que da cuenta de los datos exteriores, y que al suministrar estos datos, el entendimiento elabora la intuición, siendo este proceso capital para demostrar la coexistencia de la realidad empírica con la idealidad trascendental; dicho proceso es efectuado por medio de la *intelectualidad de la intuición empírica*, puesto que:

...la intuición es principalmente la obra del *entendimiento* el cual, por medio de la forma de la causalidad que le es propia y de la forma, sometida a ella, de la sensibilidad pura, esto es, tiempo y espacio, crea y hace primordialmente, de la materia de unas pocas sensaciones que están en los órganos de nuestro cuerpo, el mundo exterior objetivo. (VW, §21, pg, 89).

Esta cita resume el proceso mediante el cual conformamos los objetos de dicho principio, y con ello, las representaciones de la realidad empírica, pues afirma que la variación que experimente el cuerpo al ser afectado por mutaciones exteriores, suministra dicha afectación –que hasta este momento es sólo un simple dato-, que tuvo lugar en alguno de nuestros sentidos, y a través de los nervios -estos “tentáculos del cerebro”, así llamados por Schopenhauer-, se lleva esa información al cerebro, donde tiene lugar la acción del entendimiento. Éste, conforme a los datos aportados y conforme a su facultad, crea de esos simples datos sensoriales una intuición. Significa que, tan pronto como el efecto es referido a su causa, surge la intuición de dicha causa como objeto, y es por ello que toda intuición es intelectual.

Sólo cuando el entendimiento –función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, [...] entra en actividad aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. (VW, §21, pg, 91-2).

Es en virtud de su forma *a priori*, que el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un efecto, que como tal, debe tener necesariamente una causa, la cual se nos

presenta como objetos en el espacio. En este proceso llama a su auxilio a la forma del sentido exterior -el espacio-, para colocar dicha causa *fuera* del organismo, y de este modo nace lo exterior, cuya posibilidad es precisamente el espacio. Es así que la pura intuición *a priori*, es la que debe suministrar la base de la intuición empírica. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada, todos los datos, para construir en el espacio –de acuerdo a esos datos-, la causa de dicha sensación.

Por ningún motivo debe confundirse que esta operación del entendimiento es una operación discursiva, misma que pueda ser realizada en abstracto -o sea, por medio de conceptos y palabras. Esta operación es puramente intuitiva y completamente inmediata.

Pues ella por si sola, es decir, en el entendimiento, representa el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que después varía en el tiempo con arreglo a la misma ley de la causalidad y se mueve en el espacio. – Según esto, el entendimiento tiene que crear él mismo ese mundo objetivo: y no puede como si estuviera ya prefabricado, meterlo en la cabeza por medio de los sentidos y de las puertas de sus órganos. Pues los sentidos no suministran más que la materia bruta que antes que nada el entendimiento, por medio de las indicadas formas simples: espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regido por leyes. (VW, §21, pg. 92-3).

Conforme a esto, lo que se había considerado exclusivamente una intuición ordinaria, empírica, resulta ser una *intuición intelectual*. Pues sólo hasta que el entendimiento se remite al conocimiento de la causa a partir del efecto, obtenemos la intuición que conforma el mundo de la realidad, el mundo objetivo, de ahí que “...toda causalidad, por lo tanto toda materia y por ende toda realidad efectiva sólo existe para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento” (WWV, 13).

Si bien el entendimiento, y por ende, la ley de la causalidad, son los encargados del conocimiento de la causa a partir del efecto en cuanto el cuerpo tiene un dato sensorial que lo ha afectado -considerándoles los autores de la intuición-, con ello no debe pensarse que Schopenhauer a hecho una degradación del entendimiento al nivel de la percepción. Significa más bien una elevación de la percepción al nivel del entendimiento, pues el hecho de que la intuición es un producto de la aplicación de la ley de la causalidad que es en sí la facultad del entendimiento, la percepción adquiere el carácter de un conocimiento objetivo. De aquí, que la intuición es ya en sí misma un conocimiento cabal, pues su objeto no es un objeto inacabado, sino es ya un objeto plenamente construido, es nuestra percepción tal cual la experimentamos cotidianamente, sin que requiera alguna culminación por la razón,

es decir, el discurrir de los conceptos. A partir de esto, Schopenhauer sostendrá que en éste nivel ya se tiene conocimiento, se tiene este mundo así construido con todas sus formas y matices, que no es más que el mundo configurado por la propia conciencia, sin recurrir en auxilio a la razón. Con ello, no puede decirse que la razón carezca de algún valor, pues su valía radica en que el ámbito de la razón será delimitado a la construcción de los conceptos y por tanto, el del lenguaje, siendo esta facultad la responsable de varios beneficios. Entre ellos, el más importante consiste en rebasar la limitación en la que nos encierra la intuición, arrancándonos de vivir en las necesidades del presente -el ámbito descrito arriba y su inmediatez-, pues al fijar las intuiciones en conceptos y palabras, podemos pensar más allá de lo concreto, es decir, se le abre la puerta a la reflexión, al razonamiento, a la opción entre los motivos y a la formación de juicios, posibilitando la civilización, el Estado o la ciencia.

Sobre el análisis de Schopenhauer, puede decirse que lo que pretende es demostrar que la intuición empírica -es decir, la intuición que tenemos del mundo externo-, es obra del entendimiento, al cual los sentidos le suministran sólo el material que obtienen por sus sensaciones, siendo él quien transforma esos simples datos en representaciones, tal cual las experimentamos. Sin embargo, en este tránsito de los simples datos a la representación hay un principio que se presupone, y este es la ley de la causalidad. La pregunta es, ¿por qué la ley de la causalidad es una intuición *a priori*? La respuesta a esta pregunta no la puede responder Schopenhauer apelando a una definición, por lo que se remite a la propia intuición. Esta respuesta es una petición de principio, puesto que la ley de la causalidad es aportada por el entendimiento, y ésta facultad no consiste en otra cosa más que en atestiguar el paso del efecto a su causa. Sin embargo, Schopenhauer nos da una razón para considerar esto, y es que, si la ley de la causalidad es la primera condición para toda intuición empírica, y es a través de ella que toda experiencia exterior se nos presenta, entonces, esta ley no puede ser sacada de la experiencia de la que ella misma es la condición, así que:

Pues la independencia del conocimiento de la causalidad respecto de toda experiencia, es decir, su a prioridad, sólo puede ser probada demostrando la dependencia que toda experiencia tiene respecto de dicho conocimiento, [...] -es decir- el conocimiento de la causalidad está ya entrañado por la intuición en general, en cuyo ámbito se da toda experiencia y que, por lo tanto, ese conocimiento es plenamente *a priori* con respecto a la experiencia, al verse presupuesto como condición por ésta, en lugar de lo contrario. (WWV, 15).

Esto sólo puede verificarse vía ejemplos, y Schopenhauer nos proporciona una serie innumerable de ellos en toda su obra; basta con ver el párrafo veintiuno, en donde dicha demostración tiene lugar. Él también remite a su ensayo fisiológico *Sobre la visión y los colores*, en donde explora todos los fenómenos de la prioridad de la causalidad por medio de la intuición intelectual en la óptica; también en el *Mundo...*, se encuentran varios de ellos, aquí sólo daré un par para demostrar qué es a lo que me refiero.

Los datos sensoriales que tienen lugar en los órganos de nuestro cuerpo, sólo aportan el material para crear la intuición, pues no se conducen a la naturaleza de su causa.

Quando yo oprimo la mesa con mi mano, en la sensación que recibo no hay la menor representación de la firme cohesión de las partes de esta mole ni de nada parecido, sólo cuando mi entendimiento pasa de la sensación a la causa que la produce construye un cuerpo que tiene la propiedad de la solidez, impenetrabilidad y dureza. [...] Porque ¡cuan grande es la distancia entre la mera sensación de la mano y las representaciones de la causalidad, de la materialidad y del movimiento que por medio del tiempo se efectúa en el espacio! La sensación en la mano, aún con diferentes contactos y posiciones, es algo tan uniforme y pobre en datos, que por ella sola no podríamos construir la representación del espacio con sus tres dimensiones, ni la acción de unos cuerpos sobre otros, juntamente con las propiedades de extensión, impenetrabilidad, cohesión, figura, dureza, blandura, reposo, movimiento, en una palabra, el fundamento del mundo objetivo. (VW, §21, pg, 95, 97).

El ejemplo extremo que nos proporciona Schopenhauer sobre esto es el caso de Eva Lauk, que nacida sin brazos ni piernas consiguió desarrollarse intelectualmente como los otros niños, pues era capaz de juzgar el tamaño y la distancia de los objetos visuales tan bien como ellos; pudo formarse una intuición correcta del mundo sólo por medio de la vista.⁹

Schopenhauer pretende demostrar que lo que tenemos por objeto, no puede construirse a partir de la simple afección de nuestros sentidos, pues no obtenemos como resultado de esa afección externa una intuición. Veamos ahora los elementos que esto implica, retomando la primer cita de este apartado. En ella, se enunciaba que el mayor error que se ha cometido, es creer que, como la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entonces la relación entre sujeto y objeto consiste en la de causa y efecto; sin embargo, para nuestro autor, esa relación sólo puede tener lugar entre el objeto inmediato y el mediatizado, con lo que ésta se establece siempre entre dos objetos. Los objetos a los que se refiere Schopenhauer son el *cuerpo* y la *materia*.

Para Schopenhauer, el cuerpo es el único objeto inmediato, mismo con el cual no hay una relación causal, sino una unidad –las sensaciones son remitidas inmediatamente al cerebro, que busca el efecto a partir de esa causa o afección- Sin embargo, por ser

⁹ Para esto véase (VW, §21, pg 97). y *Complementos al Mundo...*, (WWV, II, 44).

constituido él mismo por materia, “el cuerpo ya es un objeto al que, desde esta perspectiva llamamos representación. Pues el cuerpo es objeto entre objetos y está sometido a las leyes de los objetos, aunque sea un objeto inmediato” (WWV, 4). Como cualquier otro objeto de la intuición, el cuerpo se halla en las formas de todo conocer -tiempo y espacio-, al tiempo que es una condición del conocimiento, pues es lo que hace al sujeto un individuo en el mundo, con lo que el cuerpo se integra en el propio aparato cognoscitivo. En primera instancia es, empíricamente, el punto de partida del conocimiento. Pero en segundo lugar, el cuerpo es una condición de posibilidad del propio conocer, en el orden de que las formas *a priori* del sujeto han de ser remitidas a uno de sus órganos -“el cerebro”-, como funciones suyas, es decir, el aparato trascendental ha de ser remitido a la fisiología.

Schopenhauer es un emergentista; él cree que de la materia inconsciente, ha logrado surgir la conciencia como un accidente, que a través de la evolución desde los primeros organismos surgidos de los estados de la materia, se ha llegado a la forma más acabada de conciencia -el hombre.

El segundo objeto es la materia, y de ésta ya se ha hablado en el apartado anterior, pero ahora es momento de hablar de ella en cuanto a su condición de objeto. Schopenhauer sustenta que la posición a la que llega un kantiano mediante la lógica de su propio argumento, es que la materia –sustancia- y la causalidad, son la misma cosa, pues:

En el mundo de los fenómenos el potencial que tiene un objeto físico para ser causa de efectos en otros objetos físicos comprende la suma total de sus atributos. Tiene masa, inercia, peso; ejerce atracción gravitatoria sobre todos los demás objetos; puede moverse en el espacio, lo que significa que puede desplazar otra cosa, y a la vez puede dejar espacio a otra cosa; refleja ondas de luz y de sonido a otros objetos, puede ejercer presión sobre ellos, etc.; y una vez que se ha enumerado todos estos rasgos sencillamente no queda nada que decir acerca del objeto. La mínima condición para que algo sea un objeto material en absoluto es la ocupación del tiempo o del espacio, y eso tiene claras implicaciones causales en cuanto a que “implica la idea de *repulsión*; un cuerpo repele otros cuerpos de lo que se dice que “disputan su espacio”, y eliminar esta idea (causal) es eliminar el concepto de cuerpo material mismo. (Magee, 1991: 122). Las comillas se refieren a una cita que hace Magee a Patrick Gardiner, en su texto: *Schopenhauer*, pg 101.

Con esto queda claro que el objeto no es algo dado en la mera sensación. A partir de esto, el hecho de que la ocupación del espacio y el tiempo sean la condición mínima para que pueda darse un objeto, lleva a Schopenhauer a describir los objetos como “unidad de espacio y tiempo” -individuación-, y de ahí a describir la causalidad de la misma manera. Esta es la condición mínima en la que se pueden concebir los objetos, e ir más allá significaría continuar el análisis de la materia puramente en abstracto, cosa que continúa Schopenhauer en su metafísica de la Voluntad, donde llega a identificar materia y energía,

considerándolo como la manifestación más pura que podemos pensar del fenómeno, al ser lo que puede identificarse como lo más cercano a la cosa en sí o Voluntad. De este modo, la Voluntad metafísica está más cercana de la materia que de una mente, espíritu del mundo o la propia voluntad humana –entendida como decisión con cierto grado de conciencia-, y de ahí que Schopenhauer atribuya Voluntad a todos los fenómenos. Este no es un análisis que se agote en este estudio, pero era inminente que quedara apuntado.

Lo último que queda por decir sobre el principio del devenir, es que si la condición para la presencia de un objeto de esta clase de representaciones se centra en la acción sobre alguno de nuestros sentidos -lo que se implicaba directamente el cuerpo, en cuanto a los cambios de la materia que lo afectan-, y la acción sobre el *cuerpo* es lo que condiciona a la intuición al suceder que, a consecuencia de la acción –o del cambio de la materia- de cada objeto material sobre otro sólo se conoce en tanto que este último actúa sobre el cuerpo de un modo distinto a como lo hacía anteriormente, entonces es claro que el proceso de conocimiento comienza entre dos objetos, y hasta que no entra en juego el entendimiento, esto es nuestro cerebro, nuestras facultades *a priori*, no entra en acción propiamente la instancia del sujeto.

Antes de seguir avanzando en la demostración que propone Schopenhauer, es necesario plantear la perspectiva kantiana a este respecto, pues además de ser el interlocutor constante de éste apartado, nos dará la oportunidad de señalar los errores contemplados en su teoría, así como también intentar demostrar la legitimidad de la propuesta schopenhaueriana. Pasemos sin más a ello.

4.4 KANT, DISCUSIÓN EN CUANTO AL ORIGEN DEL PROCESO COGNITIVO –REPERCUSIÓN EN LA FORMA DE JUSTIFICAR LA A PRIORIDAD DE LA CAUSALIDAD.

Recordemos que para Kant, hay dos fuentes de conocimiento: *la sensibilidad y el entendimiento*, y entre ambos conforman nuestro conocimiento, pues uno sin el otro no podría llevar a cabo nada: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*. A51. B75). La sensibilidad se presenta en forma de intuición pura y empírica; la primera son las condiciones de posibilidad de todo objeto -espacio y tiempo-, en tanto puede ser ordenado por las intuiciones puras *a priori* de la sensibilidad. Por su

parte, la intuición empírica se refiere a los objetos mediante la sensación, misma que sólo puede ser producida por algo ajeno a ella -y en este caso para Kant sólo puede ser *la cosa en sí*-; de esto sólo podemos tener como resultando un fenómeno, que es lo único que puede ser nuestro objeto de conocimiento, y por tanto, nunca un objeto en sí, puesto que eso significaría traspasar los límites de nuestro psiquismo. El siguiente paso que completa este proceso en la epistemología kantiana, es el demostrar el proceso de cómo se obtiene la objetividad; quien da orden a las intuiciones de la sensibilidad es el *entendimiento*, pues este tiene la facultad de dar mediante sus formas *a priori* la objetividad a los datos aportados por la intuición empírica, y con ellos llevar a cabo la constitución de los objetos que componen lo que llamamos la realidad. Sin embargo, esto sólo puede efectuarse mediante el proceso en el que la pluralidad que presentan las intuiciones recibidas, pasa a la unidad y organización de un *concepto* -esto es posible por la unidad de la apercepción-, con lo que se desprende que la función básica de un concepto es ordenar las intuiciones conforme a reglas universales para que el entendimiento pueda operar con ellos, y de ese modo los objetos puedan ser pensados. A este respecto, Kant distingue conceptos que tendrán un carácter puro, los cuales tienen *en sí* -es decir, son *a priori*-, la forma de la necesidad y la universalidad, y a estos los llama *categorías*, mismas que son las que efectivamente constituyen la objetividad de la realidad. Las categorías representan formas invariables de la conciencia, y mediante ellas se hace inteligible el mundo, más no muestran cómo es *en sí* el mundo, sino solamente cómo lo pensamos.

Como se puede ver, hasta aquí se ha tratado de explicar como es posible llevar las intuiciones -cabe decir subjetivas- a la objetividad de la experiencia -conceptos puros-, pues para Kant, las intuiciones de las cosas sólo adquieren sentido, y por tanto, realidad, cuando el pensamiento aplica las *doce categorías*, ya que, para este autor, el conocimiento de la realidad se produce en esta colaboración de las facultades, pues no puede haber un conocimiento que presuponga estos conceptos puros y la referencia a una intuición, ya que en tal caso no habría realidad pensable, pues las categorías se aplican justamente en las intuiciones espacio-temporales. Esta realidad objetiva que presentan los conceptos -y que se dijo que tiene un carácter universal y necesario-, le viene dada por los tipos de juicios, que en general, nos dice Kant, son tomados de la lógica formal y son los que propiamente dan legitimidad a las categorías. Pero como en este análisis sólo me limitaré al momento y la

forma en que se produce el conocimiento fenoménico del mundo, me centraré en vislumbrar como se lleva a cabo una intuición empírica –misma que es el inicio de este proceso-, lo que también nos remitirá a la categoría de la causalidad, pues para Kant desciframos el mundo en términos causales, y este par de temas son los blancos de crítica que se pretenden discutir con Schopenhauer.

En la *Crítica de la Razón Pura*, en la “Doctrina Trascendental de los Elementos”, precisamente en la parte de la estética trascendental, Kant deja sentado lo siguiente;

Sea cual sea el modo o los medios con que un conocimiento se refiere a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos [...] Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. (KrV A19/B33).

Es claro que Kant está dejando un gran hueco en el proceso mediante el cual tiene lugar la intuición, pero implica a ésta como el modo por el cual el conocimiento se refiere “inmediatamente” a los objetos, con lo que podemos desprender que la intuición empírica es “lo dado” en el proceso de conocimiento. Si el efecto que produce un objeto por el cual somos afectados es la *sensación*, y ésta sensación es calificada de intuición empírica y además sobre ella es donde son aplicadas las formas puras de la intuición –espacio y tiempo-, puede decirse que Kant, a partir de esto, acepta la existencia de entidades subsistentes por sí mismas, es decir, realidades independientes del sujeto y su percepción -*cosas en sí*-, de ahí que las sensaciones se producen en nosotros gracias a la afección de las cosas en sí mismas sobre nuestros sentidos. Hasta aquí, lo primero que quiero enfatizar, es la siguiente cuestión: ¿cómo han de entenderse -en la teoría kantiana- los objetos de la percepción causantes de nuestras intuiciones?

Si conforme a Kant, el conocimiento que proporciona la intuición empírica, surge mediante una sensación empírica -misma que tuvo que ser ordenada por las intuiciones puras y llevarse a cabo por medio de un proceso causal-, teniendo lugar a través de la sensación que despierta la afección de la *cosa en sí* sobre alguno de nuestros sentidos, entonces Kant directamente está diciendo que es “el objeto” el que incita nuestro conocimiento, pues eso es lo único que puede ser distinto de nuestra intuición, pero a la vez este objeto tiene una doble pasividad, pues por un lado sólo es un objeto empírico, es decir,

en sí y por sí mismo, fuera del alcance de nuestro conocimiento, y por otro, así tal cual en su papel de incitar la intuición empírica, es ciego como conocimiento, pues mientras no participe el pensamiento, es decir, mientras no se apliquen las categorías, será simplemente un objeto indeterminado, un fenómeno. Se hace evidente el problema central, que se presenta en dirección opuesta a la revolución que Kant efectuó en el conocimiento, pues al no clarificar concretamente cómo tiene lugar esa primera afección que inicia el proceso de conocimiento, sigue sustentando –en términos epistemológicos- al sujeto como mero contemplador del mundo, o en otras palabras, a la pasividad del sujeto en esa primera instancia del conocimiento. En la descripción que Kant nos proporciona de la obtención de una intuición empírica, aún siendo ella la que da cuenta de la sensación que se produce en nuestros sentidos, es a partir de la “afección de los objetos en sí mismos” y mediante “un proceso causal” en que ésta es producida. Ahora bien, ¿no es esto lo que conocíamos como la pasividad del sujeto en el proceso de conocimiento, en el que el objeto es causa de nuestra intuición, así tal cual sin más mediación?

Para Kant la mera sensación de los sentidos es inmediatamente percepción, y estos momentos iniciales sólo le interesan en su condición de necesario paso previo para constitución legal del conocimiento en virtud de la aplicación del aparato a priori del sujeto; esta falta de una reflexión precisa sobre el momento de la asimilación de los datos de la realidad para el conocimiento es, plausiblemente, la razón por la que Kant, con aparente descuido, despacha estos primeros pasos del proceso cognitivo, ateniéndose sorprendentemente a la tradicional solución realista y dogmática de una acción causal real de las cosas sobre los sentidos, y esto es lo que Schopenhauer le reprocha a su maestro.

Para Schopenhauer dicho problema no puede ser dejado de lado, pues si el origen genético del proceso cognitivo tiene semejante problema, entonces esto repercute directamente en el conocimiento de la realidad. Para él, el punto de inicio para el proceso cognoscitivo, no puede establecerse en ninguna *cosa en sí* que produzca una afección sobre los órganos sensoriales, pues de lo contrario significaría que el sujeto es reducido a ser afectado por los objetos, contradiciendo su esencial actividad cognoscitiva –ser quien configura la realidad por medio de su conciencia. Schopenhauer establece como el primer momento cognoscitivo la sensación de los órganos de los sentidos, y esto es conforme al orden, pues lo primero que se da es la sensación, siendo la condición que el “objeto” tiene

lugar a partir de la sensación, no la sensación a partir del objeto. Por eso es que los *objetos en sí*, de ninguna manera pueden ser el referente inmediato que produce en nosotros la intuición. Esto explica el que Schopenhauer sostenga frente a Kant, que la causalidad no puede aplicarse en ese primer momento cognoscitivo a la realidad en sí, como forma de extraer nuestra realidad. Y con esto entroncamos con el segundo problema, pues si para Kant la causalidad es un concepto puro del entendimiento -que se deriva a su vez de un juicio hipotético- y por tanto es un concepto *a priori* -lo que quiere decir que no es un caso particular a alguna experiencia-, y si en último término “...la relación causal es la condición de la posibilidad de la experiencia y como tal nos es dado *a priori*”.¹⁰ Entonces ¿por qué Kant hace un uso trascendente de ella si su uso sólo puede ser inmanente, propio de su condición de conocimiento trascendental? Cuando Kant dice que nuestra sensibilidad es incitada por los objetos, y por las razones aducidas arriba estos no pueden ser sino objetos en sí, Kant necesariamente está utilizando la categoría de la causalidad para que pueda llevarse a cabo este proceso, mismo que bajo los presupuestos del idealismo trascendental no podría realizarse. Frente a este segundo problema, Schopenhauer trata de demostrar que la causalidad no es una categoría, no es un concepto puro, sino más bien una “forma intuitiva”. Él toma la causalidad como una forma *a priori* propia de la facultad del sujeto, y por este medio deja de tener al objeto como el punto de partida, para considerarlo el punto de llegada del acto perceptivo. Pues las variaciones que experimenta el cuerpo son conocidas inmediatamente, pero por ello, son solamente subjetivas, aunque tan pronto como ese efecto es referido a su causa surge la intuición de dicha causa como objeto, y por ese proceso es que se calificó a toda intuición “empírica” una *intuición intelectual*. A partir de esto, es que se sostiene que esta relación no es sacada de conceptos abstractos, ni tiene lugar a partir de la reflexión, sino que es intuitiva y por tanto *a priori*.

Ahora bien, esta forma de abordar el problema de los momentos iniciales del conocimiento a partir de la acción causal de los objetos en sí, ha sido muy criticada, pues declarar la *cosa en sí* como causa de los fenómenos resulta contradictorio. Este problema de la teoría del conocimiento de Kant, fue puesto al descubierto por sus lectores inmediatos, en especial por F. H. Jacobi, el cual asegura irónicamente que sin la afección de la *cosa en sí*, no podemos entrar en la *Crítica de la razón pura*, pues:

¹⁰ Kant. Citado por Schopenhauer en: (VW, §21, pg. 134).

Al volvernos del fenómeno al “fundamento” del fenómeno, a la “cosa en sí”, ¿no nos salimos de golpe del círculo de las simples relaciones, en el que un contenido rige siempre solamente para otro y a través de él? [...] es cierto, que la pregunta es de suyo ininteligible, para quien se atenga a las premisas de la teoría crítica. El “fundamento” del fenómeno afirmado por Kant carece de fundamento y de apoyo, según el propio sistema kantiano. [...] Cuando Kant habla de una “cosa en sí” que “afecta” a nuestro ánimo, él mismo rompe el círculo mágico en que intentaba encerrar el conocimiento humano. (Cassirer, 2002c: 43-4).

Hegel también denunciará este hecho, pero su crítica consistirá en que Kant, al postular una realidad que está más allá del alcance de nuestro conocimiento -*la cosa en sí*-, pero al ser ella la que nos provee las intuiciones, pero poniéndole límites específicos a estas, deja abierta la premisa de que entonces se conoce por inferencia lo que hay más allá de esos límites, puesto que al decir que hasta aquí llega nuestro conocimiento, es porque se sabe de alguna manera lo que está más allá. A partir de esto es como Hegel niega la postulación de *cosas en sí* como lo otro de nuestras intuiciones -o algo diferente de estas-, y toma como una degradación de la realidad la postulación de la *cosa en sí*, degradación que para él es ilegítima al implicar una contradicción en sí misma, pues lo que conocemos no puede ser otra cosa más que lo que es y viceversa. Fichte, su maestro -y por quien fue influido en este respecto-, aseguraba que la filosofía no podía ser ciencia, mientras ésta postulara la existencia de una cosa en sí, y por tanto, en su texto *Teoría de la Ciencia*, se dedique a refutar esto, considerando que el No-Yo -las cosas-, son un producto del Yo -sujeto-, con lo que no hay cabida para una postulación de la *cosa en sí*.

Como hemos visto, Schopenhauer sostiene de una manera muy diferente el problema que presenta la epistemología kantiana. Él, a excepción de los mencionados post-kantianos, sigue sustentando la *cosa en sí* y su incognoscibilidad, pero precisamente en el tratamiento y consideración de ésta -además de la forma en la pueda afectarnos-, será donde su epistemología tome distancia con respecto a la kantiana. Es de notar que aún teniendo presente dicho problema, Schopenhauer sigue sosteniendo esa afección inicial como una condición, si esa *sensación* de nuestros órganos sensoriales de la que parte la intuición debe tener una causa exterior, entonces el problema que enfrentará Schopenhauer, y el que ha ocupado estas últimas líneas es: ¿cómo él cree no caer en el mismo error de su maestro? pues ¿cómo seguir afirmando una afección exterior sin caer también en la inconsistencia del uso ilegítimo de la causalidad? Teniendo esto en consideración, es como Schopenhauer

está convencido de rectificar la legitimidad del idealismo trascendental, sometiendo el problema a una formulación acorde a sus planteamientos.¹¹

Si la materialidad cognoscitiva -necesaria para que las formas *a priori* puedan tener aplicación-, radica en las *sensaciones*, en vista de que es lo único que puede tomarse como un dato empírico al ser el único medio por el que podemos recibir información de la materialidad exterior, significa que las sensaciones constituyen el punto de partida del conocimiento. Entonces, esta es la clave en la discusión con Kant, pues para Schopenhauer, el inicio del proceso de conocimiento -y por tanto la intuición del mundo externo- no se establece en la *cosa en sí*, sino en la sensación misma, en la misma impresión de los sentidos. El cambio que se acaba de señalar en la interpretación del orden fáctico del proceso cognoscitivo propuesto por Schopenhauer, será de gran importancia para la argumentación del proceso perceptivo que aquí se sostendrá. Pues esta sensación que se produce en los órganos de los sentidos como ya a quedado especificada:

... no es más que un sentimiento local, específico, capaz de variación dentro de su especie, pero que en sí mismo es siempre subjetivo y no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una intuición. Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros. Ella podrá ser agradable o desagradable -lo cual manifiesta una relación con nuestra voluntad-; pero nada objetivo hay en nuestras sensaciones. (VW, §21, pg, 91).

En esta extensa caracterización de las sensaciones que nos presenta Schopenhauer, destaca como rasgo distintivo la fuerte carga de la subjetividad, una subjetividad que la contrapone a lo objetivo, a lo exterior y a la intuición que la enfrenta. La subjetividad es la principal característica de la sensación, siendo en primer lugar un “dato”, y no un objeto de conocimiento acabado; la sensación es vista por Schopenhauer como lo que proporciona la materia bruta a partir de la cual han de constituirse los objetos de la realidad empírica, pero de ella por sí misma no se puede hablar como de un objeto. La sensación no da noticia de nada fuera de ella, es decir, de los órganos sensoriales mismos. Se encuentra encerrada en su envoltura sin poder siquiera vislumbrar nada que esté situado fuera del propio organismo. Por ello es que, para Schopenhauer, la sensación no tiene ningún valor como conocimiento. Hay que tener cuidado con no confundir esto con afirmar que la sensación en

¹¹ Siguiendo esta línea, Schopenhauer también sostiene que las teorías que se basan en una explicación meramente sensualista son falsas, pues considera que los datos de los sentidos son insuficientes para producir ellos mismos la intuición empírica, y por ende esta crítica es absorbida por la presente.

sí no tiene algún valor, pues esta tiene todo el valor del “mundo” para la construcción del conocimiento, ya que, aunque ella en sí misma no es más que un dato -esto podría verse como algo sin ninguna configuración-, el proceso de conocimiento requiere necesariamente referencia a un objeto que justifique la sensación, pues hasta este punto todavía no es una aprehensión –objetiva- de los objetos, no es aún percepción, no es intuición. En definitiva, la sensación no es todavía ninguna “aprehensión de objetos”, no es algo que pueda considerarse conocimiento.

La distinción que queda establecida entre sensación y percepción -subjetivo, objetivo-, es considerada por Schopenhauer como uno de sus más grandes méritos, pues mediante ella se puede ofrecer la explicación del proceso cognoscitivo, del proceso de percepción mismo que logre superar las dificultades y hasta cierto punto contradicciones de la solución propuesta por Kant.

La importancia de situar la sensación en el momento genético inicial, así como el valor de la diferencia establecida entre sensación y percepción, tiene como resultado que las causas de las sensaciones no son algo dado que se imponga desde fuera al sujeto, sino algo que el sujeto alcanza en un proceso activamente, esto es, imponiendo sus condiciones, algo a lo que el sujeto llega a través del proceso de intuición empírica. El proceso perceptivo es, por tanto, un proceso de constitución de objetos, los cuales, por llevarse a cabo dicho proceso precisamente en virtud de la aplicación de la ley *a priori* de la causalidad, han de presentarse necesariamente como causas. La conclusión de la discusión que Schopenhauer sostiene con Kant en el problema del inicio del conocimiento, es que si aquello que se está exigiendo para las sensaciones es una causa, ésta no puede ser algo previo al conocer, sino algo que se logra en el propio conocimiento; no puede ser sino un objeto que existe tan sólo con referencia a un sujeto. Si nos sentimos obligados a buscar una causa para las sensaciones, esto es únicamente debido únicamente a que la ley de la causalidad es forma de nuestro conocimiento de la realidad. Pues la ley de la causalidad es una ley inmanente no trascendente, y pierde toda aplicación cuando se la hace valer más allá, como lo es la aplicación a la *cosa en sí*. La intuición empírica se produce “para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento” (WWV,13).

Según esto, el entendimiento tiene que crear él mismo ese mundo objetivo: y no puede como si estuviera ya prefabricado, meterlo en la cabeza por medio de los sentidos y de las puertas de sus órganos. Pues los sentidos no suministran más que la materia bruta que antes que nada el

entendimiento, por medio de las indicadas formas simples: espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regido por leyes. Conforme a esto, nuestra intuición ordinaria, empírica es una *intuición intelectual*. (VW, §21, pg, 92-3).

La intuición es la aprehensión de objetos que se verifica en virtud de la aplicación de la ley de la causalidad por parte del entendimiento, y por tanto, esta operación no puede ser discursiva ni reflexiva, o realizable en abstracto, sino que es intuitiva e inmediata. El conocimiento que la razón nos proporciona es un conocimiento derivado, un reflejo del conocimiento intuitivo, pues el concepto no es nada menos que una mera abstracción de aquel, por eso nos dice que también puede ser denominado representación de representaciones.

Y ciertamente el entendimiento consuma este trabajo sólo por medio de su propia forma, que es la ley de la causalidad, y por tanto, de una manera completamente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir, del conocimiento abstracto, hecho de conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, esto es, del pensar, y, por consiguiente, de la razón. (VW, §21, pg, 116).

El proceso de intuición empírica no radica en que el sujeto formule *a priori* la ley “a todo efecto debe corresponder una causa” y aplique consecuentemente tal ley a las sensaciones para construir una causa de la que aquella aparezca como efecto. El proceso por el que se realiza la percepción de los objetos de la realidad empírica no opera con formulaciones abstractas, no es discursivo, sino intuitivo e inmediato: a la manera de una ley natural, las sensaciones dadas son percibidas inmediatamente como efectos, para los que de inmediato y sin propósito consciente alguno, se construye un objeto como su causa. Por ello, la ley de la causalidad no es originaria, sino la manera natural de producirse nuestro conocimiento del mundo empírico, un proceso natural comparable a otros muchos.

La existencia de estas formas ya listas anteriormente a toda experiencia es lo que constituye el intelecto. Fisiológicamente es una función del cerebro, el cual está tan lejos de aprenderla de la experiencia como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis. Sólo así se explica que muchos ciegos de nacimiento alcancen un conocimiento tan completo de las relaciones del espacio, que así suplen en gran parte su falta de vista. (VW, §21, pg, 97).

Con la exclusión de lo abstracto y por ende de lo conceptual en la consumación de la intuición empírica, se intenta hacer patente que no es necesario que los conceptos culminen en conocimiento, y en este mismo parecer, la insuficiencia de los sentidos para producir por sí mismos la intuición empírica se opone a una interpretación de la percepción como mera receptividad. Así que, la afirmación de la percepción o intuición empírica como una intuición intelectual, es decir, propia del entendimiento, se afirma implícitamente que el

entendimiento es una facultad intuitiva, y si el entendimiento es una facultad intuitiva no puede desde la teoría schopenhaueriana, poseer conceptos como formas propias y operar con ellos. Entonces, si para Kant las categorías son los conceptos puros del entendimiento, para Schopenhauer la causalidad no puede ser –dados los supuestos de su epistemología– ningún concepto, ninguna categoría. Como se ve, aquí se vuelve a reiterar que la causalidad no puede por ninguna forma ser un concepto, ninguna categoría, donde se hace necesario hacer una breve explicación de cómo estos autores mantiene una concepción de los conceptos totalmente diferente. Y esto es de suma importancia, ya que el que Schopenhauer comprenda los conceptos de manera diferente a Kant, hará imposible que nuestro autor contemple la causalidad como una categoría.

Si para Schopenhauer los conceptos no son sino meras abstracciones, y por tanto, estos son derivados de uno u otro modo de la experiencia, entonces no puede haber conceptos puros que estén antes de toda experiencia, con lo que las categorías de Kant son rechazadas. Si la causalidad es la forma *a priori* por la que construye la experiencia, no puede ser un concepto una categoría, sino que tiene que ser por fuerza una intuición, puesto que para Schopenhauer, las formas *a priori* sólo pueden ser en definitiva intuitivas. Este es el sentido en que Schopenhauer critica a Kant el no haber sabido reconocer que la intuición empírica es una intuición intelectual, es decir, el no percatarse de que la intuición llevada a cabo por el entendimiento, es ya por sí misma un conocimiento pleno sin necesitar el conocimiento de algún concepto. Y de esto Schopenhauer cree tener una prueba palmaria en los animales, pues estos tienen en sí también esta forma de entendimiento –conocimiento de la causa a partir del efecto–, pues de lo contrario sería negarles que tienen algún conocimiento del mundo, y contrariamente a esto, vemos que ellos se desenvuelven satisfactoriamente. A partir de aquí, la única diferencia que se establece entre el hombre y el animal quedará adscrita a una diferencia de grado.

Todos los animales, hasta el más bajo, deben tener entendimiento, esto es, conocimiento de la ley de causalidad, [...] pues sensación sin entendimiento sería no sólo inútil, sino un cruel don de la naturaleza. [...] El entendimiento se evidencia de modo innegable porque su conocimiento de la causalidad es *a priori*, y no producto del hábito de ver que un hecho sigue al otro. (VW, §21, pg, 122-3).

En conclusión, para Schopenhauer, donde hay entendimiento hay conocimiento, pues el entendimiento es la potencia cognoscitiva intuitiva, que tiene como tarea fundamental la producción de la intuición empírica. Mediante la afirmación de la percepción como una

intuición intelectual se la evalúa, sin reparos como conocimiento cabal, precisamente por ser una intuición propia del entendimiento, y con eso consigue reducir el problema de la percepción a unos términos de comprensión trascendentales, aunque como puede verse, las consecuencias que de esto se obtienen, son poco kantianas. En primer lugar, la ley de la causalidad, y por ende el entendimiento –el encargado de aplicar tal ley–, son los creadores de la intuición, lo que significa una elevación de la percepción al nivel del entendimiento, y justamente porque es un producto de la aplicación de la ley de la causalidad y, por ende, del entendimiento, la percepción es ya un conocimiento objetivo.

La diferencia fundamental entre las teorías del conocimiento de Kant y Schopenhauer por lo que se refiere a la concepción de la causalidad, no descansa en el simple y superficial desacuerdo de que para Kant, la causalidad sea una categoría pura *a priori* con la misma necesidad que otras once, sino mucho más profunda, pues para Schopenhauer, la causalidad no es en modo alguno una categoría, un concepto. Pues la causalidad es una forma *intuitiva*, siendo el entendimiento una facultad meramente intuitiva y por ende, el conocimiento de los objetos se cumple ya para Schopenhauer en el primer nivel de la percepción. La ley de la causalidad es un modo de proceder natural y no un principio abstractamente formulado que se aplique reflexivamente a la realidad, con lo que se puede vislumbrar una naturalización del conocimiento que le insertará dentro de los procesos naturales como uno más de ellos.

En base a esta concesión de primacía a los niveles cognitivos anteriores a la racionalidad -ligados a la corporalidad y a las funciones vitales-, es como hay que marcar el giro irracionalista sustentado por Schopenhauer, y no en prejuicios heredados por algunos historiadores de la filosofía. Si tomamos que la intuición es la forma de plasmación originaria del mundo en la conciencia, y ésta es alcanzada por la intervención de los sentidos, entonces por principio es opuesta a la razón, es decir, al conocer abstracto y discursivo.

5. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DE LA MOTIVACIÓN.

Puede decirse que la doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos. (WWV, 498). Schopenhauer.

La tercera clase de objetos para el sujeto y la forma que contiene, la conforma un único objeto, el objeto más importante por ser el único *inmediato*. De este único objeto sólo puede dar cuenta cada individuo, pues este es: “... *el sujeto de la volición*, que es objeto para el sujeto cognoscente” (VW, §40, pg, 202). A partir de esto, si el sujeto volente se vuelve objeto de conocimiento para el sujeto cognoscente, entonces se hace preciso recordar que todo conocimiento, o la característica que presenta el conocimiento en el concepto de experiencia que ha implantado el idealismo trascendental, es la recíproca delimitación que presenta sujeto-objeto; todo objeto adquiere precisamente esta característica necesariamente en relación con un sujeto, y todo sujeto es en tanto conoce los objetos, con lo que el conocimiento se presenta ineludiblemente a través de esta relación. Ahora, en esta raíz del principio de razón, la conciencia de nosotros mismos se divide –como la conciencia de las demás cosas- en sujeto y objeto, esto es, en un conocido y un cognoscente, y lo que ha de ser conocido en este principio es la *voluntad*.

Por lo que ahora se cuestiona es por la manera en que el hombre se hace conciente de su propio yo, a lo cual Schopenhauer responde asegurando que el sujeto puede ser claramente consciente de su propio yo únicamente como *volente* y nunca como un cognoscente. Ha de recordarse que el sujeto cognoscente sólo puede ser conocido en su relación de conocimiento, o sea, teniendo un objeto de conocimiento, ya que su función es conocer, de esto se deriva que el sujeto cognoscente nunca puede llegar a ser representación u objeto, pues como antes se dijo, en esto Schopenhauer obtiene uno de sus grandes logros, que consiste en poner de manifiesto lo contradictorio que resulta tomar al sujeto o al objeto por separados. En este caso, si queremos conocer al sujeto en sí mismo y por tanto, fuera de la relación con un objeto, se termina toda instancia de conocimiento, ya que él es una condición necesaria de ese correlato, pues sin sujeto no hay objeto: “De aquí se colige que no hay un *conocer del conocer*; porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocer y entonces conocer el conocer, lo que es imposible” (VW, §41, pg, 203). En conclusión, el sujeto del conocer nunca puede ser conocido como objeto o

representación, puesto que eso significaría perder una de las condiciones de la relación de conocimiento, y con ella la posibilidad del conocimiento mismo. Así, debe considerarse que el sujeto cognoscente no agota el conocimiento que podamos tener de nosotros mismos, pues nuestra conciencia no es simple, sino que se subsume, como el resto de las cosas, en la división entre la parte de lo conocido y la del cognoscente, resultando que lo conocido en nosotros será el sujeto volente, el sujeto del querer, lo que en general va a quedar denominado bajo la voluntad, pues: “Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *queriendo*” (VW, §42, pg. 206). Así, dentro de estos límites es como el sujeto del querer sería para nosotros un objeto, y el contenido inmediato de nuestra autoconciencia:

Como lo *conocido* en la autoconciencia sólo encontramos a la *voluntad*. No sólo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también todo anhelar, desear, rehuir, esperar, temer, amar, odiar, en suma, todo lo que constituye inmediatamente el provecho y el malestar propios, el placer y el displacer, es tan sólo afección de la voluntad, es agitación, modificación del querer y el no querer, es aquello que cuando obra hacia el exterior se presenta propiamente como acto de la voluntad. (WWV, II, 225).

Como se ha venido reiterando, todo este movimiento que hace Schopenhauer tiene como fin distinguir y delimitar la conciencia de lo exterior y la autoconciencia. La primera quedó descrita en los dos principios anteriores, es la conciencia del sujeto en tanto que conoce los objetos externos; sin embargo, la autoconciencia es para nuestro filósofo algo estrictamente interior, identificándose por ser lo más subjetivo, pues como se ve en la cita anterior, abarca todo el ámbito de los sentimientos: pasiones, emociones, dolor, sufrimiento, etc., y por eso tiene una repercusión inmediata en la voluntad, con lo que todas estas afecciones y pasiones que se presentan en forma de lo agradable o desagradable, en querer y no-querer, hacen de este segundo modo de conciencia lo determinante para que el sujeto se vuelque sobre sí y se descubra como sujeto volente. Por ello, se puede advertir una supremacía del sujeto volente sobre el cognoscente, pues el querer se presenta inmediato en la autoconciencia, y ha de recordarse que para nuestro autor, lo inmediato, lo subjetivo, es lo más verdadero y de lo cual ha de partir el conocimiento de todo lo demás, pues sólo mediante nuestra subjetividad es como podemos, y hemos comprendido la objetividad. Este es también el único medio inmanente y legítimo con que disponemos para el conocimiento del Mundo.

Desde los tiempos más remotos también se había hablado del hombre como microcosmos. Yo he invertido la tesis y he acreditado al mundo como un ‘macrohombre’, toda vez que voluntad y representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre. Pero resulta obvio que es más correcto entender al mundo a partir del hombre que comprender al hombre a partir del mundo: pues es a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, como hay que explicar lo dado indirectamente, o sea, la intuición externa. (WWV, II, 739).

Bajo estos términos es como hay que entender la ley de la motivación que se expondrá a continuación, pues ella revelará cómo a través de la inmediatez de la autoconciencia, la reflexión en torno a la realidad toma su punto de partida, pero antes de abordar dicha ley, habría que aclarar un último punto, pues al distinguir en el individuo concreto dos formas de conciencia, pareciera que se puede traicionar los presupuestos trascendentales. Sin embargo, esto en ningún momento puede pasar, pues la conciencia que conforma la voluntad se ha desprendido de la necesaria identificación que se venía haciendo con el conocer y por eso puede formar un ámbito independiente de conciencia. Bajo esta razón es que la conciencia volente y la conciencia cognoscente, son dos diferentes posibilidades de abordar una misma realidad. Por otra parte, esta delimitación y diferenciación de la conciencia establecida por Schopenhauer, será acorde con la distinción kantiana del fenómeno y la cosa en sí, donde la conciencia volente por ser lo más íntimo e inmediato será identificada con lo en sí, y la conciencia cognoscente con lo fenoménico.

Un último problema que surge de la postulación de las dos conciencias, es que pareciera que no se alcanza a dar una satisfactoria explicación a la identidad del sujeto cognoscente con el sujeto volente en cada individuo, pero como se ha visto hasta aquí, estas dos formas de conciencia se han mantenido bajo la relación que presenta todo conocimiento -la de sujeto-objeto-. Ahora bien, si se puede considerar al sujeto cognoscente como aquello que conoce y al sujeto volente como lo conocido, entonces ¿cuál es el problema? El problema se encuentra en que se ha considerado al sujeto volente como una forma de conocimiento más íntimo, más inmediato, y el que tiene una supremacía, porque puede echar luz sobre el conocimiento de todo lo demás, entonces esto supone que la relación de conocimiento no puede sostenerse con la misma fuerza como lo venía haciendo a lo largo de la tradición, y por eso es que Schopenhauer considera a la identidad que supone el sujeto volente con el sujeto cognoscente: “el nudo del mundo, [...] Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos [...] por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real de cognoscente con lo conocido como volente, esto es, el sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*” (VW, §42, pg. 206, *Cursivas suyas*).

El problema que se encuentra de fondo es que de alguna forma se empieza a vislumbrar que la relación de conocimiento es sólo puesta en aras de la individuación y por

ende, del conocer (la aplicación de las formas *a priori* de espacio y tiempo), pues considerando lo que se dijo al final del *principio de razón suficiente del ser*, la Voluntad para nuestro autor es concebida como una unidad, y eso es lo que le da la posibilidad de ser el en sí de todo lo real, y todo sería su manifestación. Ahora bien, sólo la individuación hacía que esa unidad se dividiera en una multiplicidad de objetos, y aquí se a llegado al punto en que el individuo encuentra la unidad de lo cognoscente y lo conocido en él mismo, con lo que se abre la posibilidad de que todo lo que el individuo conoce, no sea más que de lo que él mismo está constituido, es decir, Voluntad. Pues si consideramos que todo conocimiento parte de lo subjetivo hacia lo objetivo, y si en nosotros se da la unidad de lo cognoscente y lo conocido, entonces nada impide –bajo esta filosofía- que pueda extrapolarse a toda la realidad. “... todo el proceso consiste en el *autoconocimiento de la voluntad*, parte de ésta y retorna a ella, constituyendo lo que Kant ha llamado el *fenómeno* en oposición a la cosa en sí. Por eso lo que es *conocido*, lo que *se vuelve representación*, es la *voluntad*” (WWV, II, 294). Sin embargo, como esta identificación es propia del análisis de la Voluntad, aquí tendrá que ser abandonado, pues ese es tema de otro ensayo, y aquí sólo nos abocamos al análisis de la representación.

5. 1 LEY DE LA MOTIVACIÓN.

Schopenhauer a modo de auto-reflexión nos ha planteado que, puesto que el sujeto del querer es lo propio de la autoconciencia, la mejor manera de describir lo que es el querer está en lo que sentimos cada uno de nosotros, pues este es el más inmediato de nuestros conocimientos, al punto de que por su inmediatez este conocimiento debe ayudar a esclarecer todo lo demás que es muy mediato, por tanto:

En toda decisión percibida en los demás o en nosotros nos tenemos por autorizados para preguntar: ¿Por qué?, esto es, suponemos como necesario que les haya precedido algo de lo cual es consecuencia, y a la cual llamamos razón, y más exactamente, el motivo del acto que resulta. Sin motivo, el acto sería tan impensable para nosotros como el movimiento de un cuerpo inanimado que se llevase a cabo sin impulsión o sin tracción. Según esto, el motivo pertenece a las causas, y ya ha sido enumerado y caracterizado entre estas como la tercera forma de causalidad. (VW, §43, pg, 207).

Esta cita concentra lo que debe ser considerado en este principio, pues de ella se desprende la determinante afirmación de que en toda decisión “percibida” -o sea, manifiesta empíricamente- en nosotros o en los demás, tiene necesariamente una causa, y por eso

podemos preguntar por la razón de ser que la origina, y en este caso, como dice el final de la cita, se trata del motivo, una forma de la causalidad. Puede verse que, aunque la ley de la motivación conforme un principio de razón independiente y por sí mismo, mantiene por su naturaleza una estrecha relación con la ley de la causalidad.

En la exposición del principio anterior, se trató de demostrar que la ley de la causalidad conforma la legalidad del mundo empírico en general, pues ella es el lazo que las mutaciones tienen entre sí, en cuanto la causa es la condición de origen exterior de todo proceso. Sin embargo, de esta consideración objetiva de la causalidad, nuestro conocimiento radica exclusivamente en eso; en saber que la causa es la condición de origen exterior de toda mutación, pues para nuestro autor, el interior de dicho proceso queda siempre oculto, ya que nos encontramos siempre fuera de él. Por lo tanto, lo que conocemos de la causalidad en la intuición externa, es que esta produce el efecto con necesidad, pero nunca podemos experimentar concretamente cómo ésta puede llevarse a cabo, por ejemplo, en el caso de una reacción química, no sabemos que sucede en el interior, sólo sabemos lo que resulta cuando tiene lugar la causa, pero no podemos saber y mucho menos sentir, lo que realmente ocurre en sí mismo en el proceso, ya que son propiedades eventuales que no podemos percibir puntualmente y únicamente podemos interpretarlo conforme a nuestro *entendimiento* de la reacción observable.¹²

Ahora bien, esto es totalmente diferente cuando consideramos el movimiento y las acciones de los animales como de los hombres, pues en ellos logramos entender las acciones que realizan, gracias a que podemos extrapolarlo de nuestra propia experiencia interior: “sabemos, en efecto, por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de la voluntad, el cual es provocado por el motivo, que consiste en una mera representación” (VW, §43, pg, 208). La explicación que se da sobre esto, es que la influencia que tiene el motivo, no la conocemos como llegamos a conocer la de las causas externas, debido a que en toda decisión o acción que cada uno haya tenido, siempre encontramos algo que lo ha causado, pues en esa interiorización ha de reconocerse

¹² Recordemos que el entendimiento es la facultad que nos permite entender la causalidad en general y sus variantes, pues él es el correlato subjetivo de aquella, su función consiste en darnos a conocer la causa a partir del efecto, y a través de ese proceso construir la realidad empírica tal cual nosotros la experimentamos, y esta como sabemos, sólo como nuestra representación. Donde mejor y más concentrada se encuentra descrita está facultad, es en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, (GM, Cap III, pg, 27-8). Ahí se dice que el entendimiento, provisto de todos los sentidos externos y de todas las facultades para la comprensión *objetiva* del mundo externo, lo encontramos como su forma más general y esencial como ley de causalidad.

inmediatamente como necesario, que haya precedido algo de lo cual el *acto* es consecuencia, y eso es lo que representa en cada ocasión el motivo, de lo cual:

... se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro*. Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar*. (VW, §43, pg. 208).

Esta es la razón alegada para considerar a este principio como una raíz de razón suficiente por sí mismo, pues como se puede ver, la ley de la motivación presenta al sujeto volente como su objeto propio, y esto es por el hecho de que el motivo se refiere concretamente a las decisiones que la voluntad toma, y por tanto, a la necesidad y exigencia de que estas – las decisiones de la voluntad- respondan al motivo como su razón suficiente. Pero en esto ha de advertirse que en lo que se tomó como la característica general de la ley de la motivación y la relación que mantiene con la ley de la causalidad, no se afirmaba en ningún momento que la voluntad, fuera en sí misma determinada por los motivos. Lo que obliga a indagar directamente por la relación que mantiene la ley de la motivación con la causalidad en forma de motivo.

Esta cuestión que se ha suscitado, permitirá abordar un aspecto del principio de razón suficiente del devenir que había sido postergado, ya que como se ha dicho, no es que la ley de la motivación esté en relación directa con la ley de la causalidad en general, sino que esa relación la mantiene con una de sus variaciones. Estas se habían pospuesto con motivo de que en este principio es donde adquieren la mayor relevancia, así que ahora expondremos las características particulares de estos tres tipos de causas, aunque nos concentraremos en la tercera, por ser propiamente la que entra en relación con este principio. Las tres variaciones concretas que presenta la ley de la causalidad, corresponden a la idea extendida (por lo menos desde Leibniz, pero con claras raíces aristotélicas) de que hay ordenes de lo real, correspondientes a los tres reinos que presenta la naturaleza; estos son los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales, los cuales corresponden -para nuestro filósofo-, a la *causa* en el más estricto sentido, al *excitante*, y al *motivo*.

Abría que aclarar que la diferencia entre causa, excitante y motivo se da sólo por consecuencia de los grados de *receptividad* de los seres, pues entre mayor sea la receptividad, el influjo será de una índole más sencilla, es decir, el reino inorgánico tiene que ser totalmente impulsado, pues sin una causa externa no puede llevar a cabo nada. El

hombre, sin embargo, puede determinarse a sí mismo únicamente con la sola percepción de un motivo en su pensamiento. Aunque en estos casos exista una diferencia de grado, no existe una diferencia de cualidad, pues en cualquier caso son movidos por una causa suficiente, por tanto, con la misma necesidad.

5. 2 DESCRIPCIÓN DE LAS TRES VARIACIONES DE LA CAUSALIDAD.

“La *causa* en su más estricto significado, es la que produce exclusivamente las mutaciones en el reino *inorgánico*; por tanto, la que origina aquellos efectos que estudian la mecánica, la física y la química” (VW, §20, pg, 84). Schopenhauer nos dice que todos estos casos se caracterizan por dos rasgos; en el primero tiene aplicación la tercera ley de Newton: “acción y reacción son iguales una a otra”. El segundo en conformidad a la segunda ley de Newton, consiste en que la causa experimenta una mutación que iguala en magnitud a la mutación que ella provoca, por consiguiente: “... una intensificación de ésta produce también una intensificación igual de aquel, de modo que, con sólo conocer el tipo de acción, a partir del grado de intensidad de la causa se puede enseguida saber, medir y calcular también el grado del efecto, y viceversa” (GM, cap III, 29).

La causalidad en su forma de *excitante* que rige la vida orgánica -o sea, la de las plantas y la parte vegetativa del animal-, es una causa inconsciente y no mecánica, por lo cual no se cumplirán las leyes de Newton que se aplicaban en la precedente, y esto porque el efecto no es proporcionalmente equivalente al grado de la causa, con lo cual se deriva que el *excitante* o estímulo no producirá la mutación en la vida vegetativa en proporción a la intensidad de la causa, pues incluso puede pasar todo lo contrario y acabar con todo efecto del excitante, ya que el estímulo no sufre ninguna reacción relacionada con la acción. Los ejemplos que son dados sobre esto es que al tomar un poco de vino, se incitan las fuerzas espirituales como el pensamiento, pero si se toma demasiado producirá el efecto contrario. Además, que dichos estados sólo pueden ser sostenidos mientras se subministre el excitante, al requerir de una cierta duración para que pueda llevar a cabo su efecto, pues el estímulo es lo que determina los cambios: “Todos los cambios y desarrollos de las plantas, así como todos los cambios meramente orgánicos y vegetativos o funciones de los cuerpos animales se efectúan a partir de *estímulos*” (GM, Cap III 31).

La tercer forma de causalidad corresponde a la *motivación*, es la forma de: “... la causalidad que rige la vida animal propiamente dicha, es decir, el *obrar*, las acciones externas concientes de todo ser animal” (VW, §20, pg, 85). Las acciones que se emprenden a partir del conocimiento de esta causa, están ligadas estrechamente a la facultad de la representación: “El *medium* del motivo es el *conocimiento*; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar” (VW, §20, pg, 85). De esto se desprende que la característica general de este tipo de causalidad, es el hecho de que pasa y necesita del conocer, pues todo animal para llevar acabo una acción ha de conocer lo que quiere, y esto implica que ha podido representárselo:

...dentro de la escala de los seres naturales, en el punto donde el ser más complejo y por ello poseedor de más numerosas necesidades, no puede ya satisfacerlas simplemente con ocasión del estímulo, al que hay que aguardar; sino que tiene que estar en condiciones de elegir, adoptar e incluso buscar el medio de la satisfacción. (GM, cap III, pg, 31).

Por esta razón es que a los animales y entre ellos el hombre, no pueda limitárseles a la mera receptividad y pasividad para los excitantes, ya que buscan los medios de su satisfacción propiciando las condiciones por medio de su *intelecto*, pues no se necesita, como en el caso del excitante, un trato sostenido y directo para que se produzca un efecto, basta sólo con que el motivo sea percibido para que se desarrolle la acción. La facultad de la representación hace que los animales puedan determinarse y moverse hacia una meta y un fin, las representaciones en la conciencia -el motivo- suponen el medio por el que se dispara la acción: “...con lo cual la fuerza motora interna, cuya exteriorización individual es provocada por el motivo, se manifiesta a la autoconciencia ahora existente como aquello a lo que designamos con la palabra *voluntad*” (GM, cap III, 32). Pero como enseguida se verá, la palabra voluntad no puede circunscribirse únicamente a los actos consumados, sino que también ha de contarse que entre sus exteriorizaciones se encuentran:

... todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor, [*Schmerzleiden*]; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento [*Erdulden*] o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. (GM, cap I, 11).

A partir de esto, se puede concluir con respecto a la cuestión suscitada sobre la relación que guarda la ley de la motivación con la causalidad en forma de motivo, que aunque se distinga al motivo como una variación concreta de la causalidad y a la ley de la motivación como un principio de razón suficiente en sí mismo, cada uno de ellos mantendrá su perímetro de acción delimitado, pues conforme a la manera de proceder de este autor, siempre es el objeto el que en último término determina las diferentes variedades que presenta el principio de razón, ya que "... en todo conocimiento lo conocido es lo primero y esencial, no lo cognoscente; aquello es el prototipo y esto la copia" (WWV, II, 225-6). En este caso, mientras que para la causalidad en forma de motivo aparecen como objetos todos los animales, o mejor dicho, las acciones que estos manifiestan en el exterior guiadas por el conocimiento del motivo, para la ley de la motivación se presenta como objeto en cada caso la propia voluntad del sujeto. La radical diferencia que se encuentra entre estos dos tipos de objetos que considera cada caso, consiste en el distinto modo de conocimiento que en ambos se aplica; al motivo le atañe el movimiento de la percepción exterior -la intuición empírica-, mientras que a la ley de la motivación le concierne la autoconciencia.

De esto se desprende que la identificación que en un principio se había hecho entre motivo como variación concreta de la causalidad y ley de la motivación, consiste en que la íntima fuerza volitiva que cada uno tiene en su interior, es incitada por el motivo y si se lleva a término, esto se vuelve el medio por el cual se puede ver la manifestación del querer, o en otras palabras, la voluntad es incitada, provocada o estimulada por una causa exterior o representación -eso es en última instancia el motivo-, con lo que la acción de aquella se vuelve manifiesta, revelando con ello el auténtico querer, y así es como el obrar -la manifestación del querer en la realidad-, aparece como el lazo entre la ley de la motivación y el motivo como causa.

Si el obrar aparece como la manifestación del querer en el mundo empírico, es justamente la acción lo que hace posible la percepción de dichas decisiones de la voluntad. Antes se dijo que para que el motivo produzca su efecto en los animales, este ha tenido que ser representado -pues el conocimiento, o la capacidad de tener representaciones, es la característica de los animales-, como un objeto para la voluntad, de donde esta ha de determinar si actúa o no; si se lleva a cabo la acción, entonces podemos hablar de un acto de volición consumado, pues es acorde a la voluntad, con lo que veremos su manifestación

empíricamente, y pasa lo mismo si el motivo es desagradable, pues también este se manifiesta en una acción de repulsión, o su improcedencia a realizar algo que le desagrada. Lo segundo que puede suceder, es que el motivo no puede ser lo suficientemente fuerte como para impulsar a la voluntad a determinarse por él, y eso es lo que constituirá un simple deseo, pues podemos tener infinidad de ellos, y sin embargo, si la voluntad no se determina por alguno, nunca se producirá una acción hasta que se presente uno por el cual la voluntad se determine y actúe, y entonces se manifieste la acción. El hombre: "... puede *desear* cosas contrapuestas; pero sólo puede *querer* una de ellas; y cuál de ellas sea lo manifiesta, también a la autoconciencia, exclusivamente *la acción*, [...] pues ella se enterar del resultado totalmente *a posteriori* y no lo conoce *a priori*" (GM, cap II, 17). Con lo que se reitera que el criterio que se tiene para saber cuál es un verdadero acto volitivo, es la obtención o no de una manifestación de un acto causal en el mundo.

Si el obrar es lo que nos permite discernir entre el mero deseo y el querer como tal, entonces con esto se está asegurando que al sujeto volente sólo lo podemos conocer en sus actos y por consecuencia exclusivamente en la experiencia, lo que implica que esto es *a posteriori*, con lo que la ley de la motivación ha de aplicarse a todas las decisiones percibidas tanto en los demás como en nosotros mismos, pero esto entendido bajo la siguiente restricción: la ley de la motivación se refiere sólo a los actos concretos de la voluntad y a las acciones que a ellos responden, pero nunca a la voluntad como tal, o en otras palabras, la ley de la motivación da razón de por qué la voluntad quiere o no quiere algo determinado en un preciso momento, pero no puede ofrecer ninguna explicación de por qué la voluntad quiere en general.

Conforme a todo lo dicho arriba, si la característica de toda la vida animal es que se mueve siempre en cuanto a una meta y un fin, lo que implica que se tiene conciencia de lo que se quiere, pues ha de ser algo conocido, y por tanto, algo que ha sido representado con claridad en cuanto motivo, entonces en base a esto se concluía que toda decisión, acción y consecuente movimiento se efectuaban en virtud de motivos, pues solamente los seres con conocimiento son los que llevan acabo este tipo de acciones, y precisamente en eso radica la enorme diferencia con la forma de causalidad precedente, pues si se careciera del conocimiento se carecería también de las acciones en virtud de motivos, y sólo existiría la

causalidad en la forma de *excitante*, es decir, una vida inconsciente determinada por meros estímulos. La motivación, es decir, la causalidad que pasa por el conocer, surge

...dentro de la escala de los seres naturales, en el punto donde el ser más complejo y por ello poseedor de más numerosas necesidades, no puede ya satisfacerlas simplemente con ocasión del estímulo, al que hay que aguardar; sino que tiene que estar en condiciones de elegir, adoptar e incluso buscar el medio de la satisfacción. (GM, cap III, 31).

De este hecho, es que dentro del motivo se distingan dos clases diferentes; el motivo intuitivo que es el que determina la conducta animal en general, -el que ha sido descrito arriba-, y el motivo abstracto, propio y exclusivo del ser humano. Este último, es lo que va a consistir la última raíz del principio de razón suficiente, la cual cae bajo la denominación del *conocer*, y versa exclusivamente en la *razón*, además que por este hecho al principio del ensayo se efectuó una división entre representaciones intuitivas y representaciones abstractas, ahora es donde empezará a verse la importancia que esto tiene, pues tanto para el principio de la motivación, como para la legitimidad del principio de razón suficiente del conocer, constituirá el parámetro para saber en qué plano nos encontramos. La facultad de conocer “... con todas sus capacidades, está dirigida hacia fuera y es el escenario del mundo externo real al que en un primer momento capta intuitivamente, para después, como rumiando lo que ha obtenido por esa vía, transformarlo en conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con ayuda de las palabras, consiste *el pensar*” (GM, cap I, 10).

Schopenhauer tiene claro que la mayor parte de nuestra conciencia total –conciencia cognitiva y conciencia volente- no son los contenidos de autoconciencia, sino más bien, de la conciencia de otras cosas -es decir, la facultad de conocer objetos-. Pese a esto, se ha visto que la autoconciencia es en último termino lo que determina nuestras acciones y manera en la que resolvemos desenvolvemos en el mundo, pero como se ha dicho, este querer está en relación directa con lo que percibimos y conocemos del mundo externo, pues los objetos percibidos constituyen la materia y el motivo de todos aquellos movimientos y actos de voluntad; es decir, nuestro querer tiene siempre como objeto cosas externas a las que está dirigido, sobre las que gira y que lo provocan como motivo. La diversidad de las manifestaciones de motivos en los distintos géneros de animales descansa sobre la diferente extensión de sus esferas cognitivas, pues ahí residen los motivos de esas manifestaciones, siendo este el abismo que separa al hombre y el animal, pues los motivos son asunto del intelecto, así que:

Cuanto más compleja sea la organización en la serie ascendente de los animales, tanto más polifacéticas se vuelven también sus necesidades, [...] El último paso que la naturaleza ha dado en este sentido es extraordinariamente grande. Pues en el hombre [...] se añade la representación *abstracta*, el pensar, esto es la *razón*, y con ello la reflexión. Mediante este significativo incremento del intelecto, o sea, de la parte secundaria de la conciencia, éste alcanza ahora un predominio sobre la parte primaria, por cuanto que su actividad prevalece en lo sucesivo. (WWV, II, 229).

Bajo este respecto es que el intelecto del hombre es doble, pues al conocimiento por medio de la intuición se le une el conocimiento abstracto, el cual no está ligado a lo presente; la *razón* hace que el hombre pueda pensar en su futuro principalmente previniendo y procurándose las cosas que aún hoy no necesita, así como tener necesidades cada vez más sofisticadas, de lo que se desprenderá que el hombre tiene “...una decisión electiva con clara conciencia” (VW, §20, pg, 86). Es decir, que el hombre puede contrapesar los motivos y elegir los mejores que lo lleven a la satisfacción y conclusión de su voluntad. Ahora bien, la interrogante que esto suscita es: ¿en lo que corresponde al ser humano hay una efectiva libertad en la esfera de la motivación? Schopenhauer afirmará un rotundo no.

Si el animal al tener un intelecto más sencillo está sometido a la determinación de la impresión presente, con lo que ponen inmediatamente al descubierto su necesidad, en el hombre la razón permite la liberación de esa sujeción a lo inmediato, y bajo ese sentido puede afirmarse que el hombre es relativa o comparativamente libre con respecto del animal, pero sólo con respecto a este último, ya que no se puede hablar de una libertad como tal. La necesidad de la determinación del motivo abstracto es de hecho idéntica a la del motivo intuitivo, y esta libertad relativa descansa en una posibilidad puramente hipotética: el sujeto en virtud de su posesión del conocimiento abstracto de la razón “... puede contrapesar los motivos que se excluyen entre sí, esto es, puede ensayar el poder que tienen sobre su voluntad; después de lo cual el motivo más fuerte le determina y su acción resulta con exactamente la misma necesidad con que el radar de la bola resulta de haber sido impulsada” (VW, §20, pg, 86). Aún cuando el motivo abstracto nos posibilite la elección y con eso nos libere de la intuición presente:

... todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad. Mediante su capacidad de pensar, el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, alternos y repetidos, los motivos cuyo influjo a experimentado en su voluntad, y a eso se llama *reflexionar*: él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una *elección* mucho mayor que la que le es posible al animal. De ahí que sea, en efecto, *relativamente libre*, a saber libre de la coerción de los objetos *intuitivamente presentes*, que actúan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal está estrictamente sometido: él en cambio, se determina con independencia de los objetos presentes, de acuerdo con pensamientos que son *sus* motivos. Esta *libertad relativa* [...] o sea, por referencia a lo intuitivamente presente y meramente *comparativa*, es decir, en comparación con el animal. Con ella

cambia únicamente *la forma* de la motivación; pero la *necesidad* de la acción del motivo no que eliminada en lo mínimo ni tampoco disminuida. (GM, cap III, 35).

Y por este hecho es que en las decisiones humanas es donde la distinción antes descrita entre querer y deseo cobra pleno significado: el hombre puede desear cosas contrapuestas, pero sólo puede querer una de ellas. A primera vista aparece para el hombre la posibilidad de una efectiva elección entre motivos contrapuestos, pero objetivamente es siempre el motivo más fuerte el que necesariamente determina su querer y con ello su obrar. En conclusión, el motivo intuitivo como el motivo abstracto determina de modo necesario y general la necesidad de este principio, y esta es la necesidad practica o moral: “... en virtud de la cual todo hombre, y también todo animal tras la aparición de un motivo, *tiene que* ejecutar la acción que únicamente es conforme al carácter innato e inmutable de ese hombre o animal, y esto de un modo tan indefectible como cualquier otro efecto sigue a su causa” (VW, §49, pg, 219).

6. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DEL CONOCER.

Tal como pasamos de la luz directa del sol a luz refleja y prestada de la luna, pasamos de la representación intuitiva e inmediata, que se sustenta y garantiza por sí misma, a la reflexión, a los conceptos abstractos y discursivos de la razón, los cuales sólo poseen contenido a partir de aquel conocimiento intuitivo y en relación con él (WWV, 41). *Schopenhauer*.

De esta bella forma introduce Schopenhauer, la sección que se dedica en el *Mundo...* a las representaciones abstractas. Como se señaló en el principio anterior, el hombre, al poseer la razón, marca una gran diferencia con respecto al animal que se queda en la mera intuición empírica; vimos que por medio del ejercicio de ésta, se tiene la capacidad de elección al poseer una verdadera opción entre varios motivos, marcando su distancia con respecto a lo meramente intuitivo que se presenta a cada momento. Esta capacidad propia del hombre, es posible gracias a que los motivos en abstracto pueden presentarse simultáneamente en la conciencia sin ejercer directamente su influencia, con lo que facilita el poder determinarse por uno de ellos -o por el que permita mejores resultados a corto o largo plazo-, sin que se esté atado a la coerción de su inmediatez. Ahora, en este último principio de razón se

abordaran las consecuencias mediatas que implica poseer el dominio del conocimiento abstracto.

Con respecto a la posesión de la razón, Schopenhauer marca en todas sus obras las grandes consecuencias, beneficios y diferencias que se obtienen a partir del empleo de las representaciones abstractas, propias sólo de la facultad de la razón, sobresaliendo principalmente las que marcan las enormes diferencias entre la vida de los hombres con relación a la de los animales. Concluye que la única diferencia que determina la superioridad del hombre frente a los animales es la razón, y esta se fundamenta en que el hombre tiene la capacidad de crear representaciones abstractas y manejarlas en contraposición de las intuitivas; éste es el problema que en primer lugar ha de abordarse, pues además de tener una continuidad con el principio anterior, se mostrará un aspecto de esta filosofía que rara vez se ha abordado, ya que conforme al uso y posesión de la representación abstracta, la motivación en el hombre obtuvo un impulso determinante:

Si bien las acciones humanas se originan con una necesidad no menos estricta que los actos de los brutos, sin embargo, la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consta de *pensamientos* que hacen posible la *decisión electiva* (esto es, el conflicto conciente de motivos), posibilita la acción intencionada, reflexiva, hija de planes, de máximas, en correspondencia con otros individuos, etc. (VW, §26, pg, 148-9).

A partir de esto, se ha de desprender que por medio de la razón y su capacidad de pensar y reflexionar, es como han podido llevarse a cabo los mayores logros y beneficios para el hombre, pues la razón y sus representaciones abstractas acarrearón la praxis consecuente, el actuar conforme a razón, a la lógica, como veremos, pues esto supone que por medio del *lenguaje* –y por ende, el uso de conceptos obtenidos como representaciones abstractas, es decir, como representaciones de representaciones-, el hombre puede poner especial cuidado en su auto-conservación y la previsión de su futuro bajo la consideración de su experiencia pasada, lo que le hace deliberar y calcular en pos de su interés personal y también en correspondencia con otros individuos. El lenguaje en todas sus formas, un producto directo de la razón, es el responsable de la posibilidad de los acuerdos, de la cooperación de varias individualidades encaminadas hacia un fin común, y esto es lo que facilitó dar paso al orden social, a la: “...civilización o el Estado; además de la ciencia, la conservación de la experiencia previa, [...] la trasmisión de la verdad, la divulgación del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones” (WWV, 44)., y así romper con la limitación que

presentan los meros impulsos de los motivos de la intuición -lo propio del animal y de lo cual el hombre es también partícipe-, aunque esto “...trae consigo que la vida del hombre sea tan rica, tan artificial y tan terrible” (VW, §26, pg. 149)., al ser el único con plena conciencia de sí, de su muerte, y con una imperante necesidad metafísica.

Conforme a este pensamiento, se puede ver en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, como Schopenhauer sintetiza de una manera ejemplar y bajo el mismo aspecto su concepción sobre este problema:

Éste, al que propiamente se refiere la palabra ‘Razón’, consiste en que el hombre no es, como el animal, meramente capaz de una concepción *intuitiva* del mundo externo, sino que puede también abstraer, de ella conceptos generales, (*notiones univesales*), que designa con palabras para poder fijarlos y consolidarlos en un conciencia sensible; de este modo, realiza innumerables combinaciones que, si bien se refieren siempre, al igual que los conceptos de los que ellos constan, al mundo intuitivamente conocido, constituyen propiamente aquello a lo que se llama *pensar* y con lo que hacen posibles las grandes ventajas del genero humano frente a todos los demás, a saber: el lenguaje, la reflexión, la retrospectiva a lo pasado, la preocupación por lo futuro, la intención, la premeditación, la acción planeada y común de muchos, el Estado, las ciencias, las artes etc. Todo esto se basa en la única capacidad no intuitiva, abstracta, de tener representaciones generales a las que se denominan *conceptos* (es decir, esencias de las cosas), ya que cada uno de ellos concibe en sí muchos individuos. [...]El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar hasta el más insignificante, e incluso en todos sus movimientos, y pasos, el carácter de lo *premeditado e intencional*: con lo cual, su actividad es tan visiblemente distinta de la de los animales [...] el hombre, gracias a su capacidad de representaciones *no intuitiva* por medio de las cuales *piensa y reflexiona*, posee un campo de mira infinitamente más amplio, que abarca lo ausente, lo pasado, lo futuro: de este modo, tiene una esfera de influjo de motivos y, por tanto, también de elección, mucho mayor que la del animal, limitado al estrecho presente. Lo que determina su obrar no es, por lo regular, lo que se presenta a su intuición sensible, lo presente en el espacio y el tiempo: más bien son meros *pensamientos*, que lleva en su cabeza a todas partes y que le hacen independiente de la impresión presente. (GM, cap III, 33-6).

La primera valoración que podemos desprender de esta cita, es que Schopenhauer, contrariamente a su tratamiento como filósofo irracionalista, nos está diciendo que la razón, o el conocimiento abstracto, es la que abre las posibilidades para toda acción sostenida, compleja y conforme a planes, pero más aún, lo que está afirmando de fondo es que la razón posee un valor que se traslapa al campo eminentemente social, plasmado en la organización social y por ende de una vida dentro de un medio racional -Estado. Además la razón abre los medios para las creaciones artísticas y la ciencia, pero todo esto con un marcado carácter individual. Contrario a lo que se podía esperar en un filósofo irracionalista, Schopenhauer nunca se pronunció por un desprecio en sí y total hacia la razón; es precisamente por lo racional y por el valor de esta facultad en la función del conocimiento, que él ha sentado de una forma clara, contundente y consecuente la

delimitación, relación e importancia del conocimiento abstracto y el conocimiento intuitivo, y así es como hay que ver el análisis que emprendaremos a continuación.

El uso efectivo de la razón procura mayores alcances que lo que es puramente intuitivo, llegando al punto de que aún el principio de razón en general cobra una figura completamente diferente, pues en las relaciones que legisla este principio surge una peculiar diferencia frente a las representaciones intuitivas, y esta es que en los tres principios anteriores, el principio de razón exigía tan sólo una relación con otra representación de la misma clase. Sin embargo, las representaciones abstractas exigen una relación con otra clase de representaciones, y estas no son otras más que las representaciones intuitivas.

Las representaciones abstractas que se dan bajo este principio son los conceptos, su característica principal es que son representaciones de representaciones, esto es representaciones derivadas de la intuición, y por eso es que estas son representaciones abstractas; abstracción de la intuición que definirán las posteriores características de los conceptos -las innumerables cosas particulares que bajo sí engloba el concepto-; Su utilidad empieza por el hecho de que el concepto, al contener los elementos específicos de las representaciones intuitivas de donde han sido abstraídos, se vuelven más fáciles de manejar que aquellas, ya que así se puede pensar solamente las partes y relaciones de todas esas representaciones cuando en determinado fin se requiera. Ahora bien a todo esto cabe preguntarse ¿Cómo se lleva a cabo el proceso de abstracción para la constitución y contenido de los conceptos? Para formar los conceptos "...la facultad de abstracción descompone las representaciones completas, esto es, intuitivas, [...] en sus partes constitutivas, para aislarlas y poderlas conocer cada una de por sí, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas" (VW, §26, pg, 150).

Pero en este proceso, las representaciones pierden su intuitividad, y sólo bajo esta delimitación de las partes constitutivas de las intuiciones, se constituyen los conceptos, ahora bien, como el concepto engloba las características más particulares de la intuición, lo que hace que se conserve lo que es idéntico de aquellas, entonces en él se engloba el genero de cada especie lo que lo hace ser siempre algo general. La generalidad, entendida como la posibilidad de aplicar un concepto a una diversidad de realidades individuales y concretas

es una cualidad secundaria de los conceptos, que trae consigo la indeterminación. Pero esto traerá como consecuencia que cuanto más se ascienda en la abstracción, más se ha de omitir su referencia, lo que traerá como resultado “...que se disminuya lo que se piensa.” (VW, §26, pg. 150).

Para Schopenhauer los conceptos más generales, son los más vacíos, pues de estos ya no es posible rastrear un referente intuitivo, y esto hace que nos quedemos con “meras envolturas”, fantasmas. En la formación de un concepto, hay una depuración, donde las particularidades mas detalladas que también son parte de lo intuitivamente dado resultan eliminadas, para poder considerar sólo las generalidades, las relaciones que establecen un conglomerado de similitudes que conforman una especie. De ahí que los conceptos, si bien parten sólo de representaciones, resultan a su vez una segunda representación al ser su objeto las representaciones derivadas de la intuición. Un concepto elimina toda intuitibilidad y sólo se remite a palabras, intuibles como signos con referentes que si son intuibles, pero que no se encuentran contenidos en el concepto mismo que encierra la palabra al ser representada en nuestra mente. Sólo por medio de signos, del lenguaje, es posible que las representaciones de representaciones lleven a cabo las funciones del pensamiento, pues sería engorroso y casi imposible crear relaciones sólo en torno a las particularidades de las representaciones intuitivas. La lengua se vuelve el mecanismo de la razón, y en cuanto a que hace posible los quehaceres del pensamiento, también es la base de las formas lógicas. La conciencia de las representaciones abstractas da al hombre la función del pensamiento, de la reflexión y por ende conforma la base de toda obra humana, tanto intelectual como práctica, en último término basada en la facultad de la razón, en el uso de los conceptos en base a una necesidad lógica y en el aprovechamiento del conocimiento, siendo éste último necesariamente derivado de la realidad empírica de donde se obtienen las representaciones intuitivas. Schopenhauer logra conceder así a la razón un carácter eminente en el mundo de lo humano, lo social, un carácter que bien puede circunscribirse a tres bloques específicos: el primero sería el fenómeno del lenguaje, el segundo y sobre el que se ha venido trabajando es el de la libertad relativa del hombre, que entra directamente en relación con la vida social propiamente dicha y que se reflejará en la organización social y el arte, y por último la ciencia como un fenómeno particular:

Los conceptos sólo pueden pensarse, no se dejan intuir, y sólo los efectos que origina el hombre merced a ellos son objetos de la propia experiencia. Tales efectos son el lenguaje, el obrar deliberadamente conforme a un plan y la ciencia; así como todo cuanto resulta luego de todo ello. WWV, 47).

Para fines prácticos, iniciaremos con el análisis del segundo bloque, que consiste en la libertad relativa que tiene el hombre, donde por medio de los motivos abstractos se da una capacidad de elección entre ellos, ya que mediante la facultad de pensar que por medio de estos el hombre tiene, puede hacer patentes y en el orden que quiera los motivos que ha de presentar a su voluntad, y con eso conforma su posibilidad de deliberación y por ende de elección, que por su carácter reflexivo goza de un espectro mucho más amplio y detallado que la que puede tener lugar en el animal, lo que le hace relativamente libre, pues sólo lo es en cuanto a lo inmediatamente presente de los motivos intuitivos que determinan al animal y que también forman parte de su motivación.

[...] El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar hasta el más insignificante, e incluso en todos sus movimientos, y pasos, el carácter de lo *premeditado e intencional*: con lo cual, su actividad es tan visiblemente distinta de la de los animales. El motivo *abstracto*, consiste en un mero *pensamiento*, es una causa externa determinante de la voluntad en la misma medida en que el intuitivo, consistente en un objeto real y presente: por lo tanto, es una causa como cualquier otra; y es también, al igual que las otras, siempre real, material, al basarse, siempre en último término en una impresión recibida *desde fuera*, cuando y donde fuere. (GM, cap III, 35).

En conclusión, su libertad radica en la independencia de los objetos presentes de acuerdo a sus propios pensamientos que son sus motivos, por eso es que este autor no afirma una libertad como tal o en el pleno sentido con la que esta palabra es asociada; su planteamiento es que si libertad propiamente significa no tener ninguna necesidad, entonces, si el motivo abstracto es en cuanto motivo necesario y por tanto causal, se concluye que no hay tal libertad, sólo existe con respecto a la determinación de lo presente.

Segundo, el fenómeno del lenguaje: sobre este se afirma que es el primer producto y la herramienta necesaria de la razón, pues mientras que el animal manifiesta su querer como un estado de ánimo mediante la acción inmediata a través de gestos y sonidos, o la posesión de lo querido por indispensable, el hombre manifiesta o comunica a otro sus pensamientos o su querer a través del lenguaje, e incluso tiene la capacidad de dar a entender todo lo opuesto de manera intencional, es decir, puede mentir ocultando con ello su acción o su fin. Así es que el motivo abstracto, para poder llevar a cabo sus fines, necesita de la abstracción de los conceptos y de su aplicación inmediata en la práctica. El

lenguaje se perfila así como el desenvolvimiento de la razón en medio de la cotidianeidad, siendo no sólo útil, sino necesario para la vida común. Es por ello que Schopenhauer puede asegurar que para el hombre:

El lenguaje es el primer fruto y el instrumento necesario de su razón, [...] Sólo gracias a la ayuda del lenguaje lleva a cabo la razón sus principales rendimientos, cual son el obrar al unísono de varios individuos, la cooperación metódica de muchos miles, la civilización o el Estado; además de la ciencia, la conservación de la experiencia previa, el compendio de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la divulgación del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones. (WWV, 44).

Los conceptos son el producto artificioso de la razón y, por tanto, son una obra de la intencionalidad. La indeterminación de los conceptos significa que ellos han de ser contraposición deliberadamente para abarcar una pluralidad de cosas individuales, en contraposición del carácter impositivo de las representaciones intuitivas. De esta indeterminación de los conceptos que se ha mostrado como su característica esencial, se derivan importantes consecuencias relativas al valor cognoscitivo de aquellos, pues “construye a formas estables los infinitamente matizados, móviles y modificables pensamientos; cuando el lenguaje fija al pensamiento lo encadena” (WWV, II, 71).

Cabe advertir aquí que el pensar, ligado a la palabra, también es en sentido amplio conciencia de *otras cosas*, o sea, pertenecen a la ocupación objetiva del espíritu, aunque sólo indirectamente, “por medio de conceptos, si bien estos mismos son un artificio de la razón y por ello una obra de la intencionalidad” (WWV, II, 421).

En el caso de la ciencia, Schopenhauer afirma que por sí sola no puede ampliar el conocimiento, pues el conocimiento abstracto no incrementa el conocimiento, lo único que puede hacerlo es una representación intuitiva, ya que de ella es de donde parten las abstracciones para conformar conceptos generales y así acrecentar el bagaje de conocimientos. La ciencia tiene más bien un valor formal, y el primero es el de conservación y relación dinámica del conocimiento intuitivo y las representaciones abstractas.

Llegados a este punto, me parece importante señalar que Schopenhauer utiliza una crítica del poder de los conceptos como un recurso para hacer referencia a la intuición y reivindicarla como el origen del conocimiento por excelencia. A partir de este hecho es como emprende una de las más severas y reiteradas críticas contra Hegel, pues considera

que éste, además de usar conceptos muy generales, con un alto grado de abstracción -para Schopenhauer entre más abstractos, más se omite en ellos, y esto trae consigo que se disminuya lo que se pueda pensar con ellos-, trae de vuelta conceptos que son propios de la antigua escolástica, conceptos que tienen cierto grado de ilegitimidad frente a la filosofía kantiana por su generalidad casi absurda. Conceptos como *absoluto*, *espíritu*, *esencia*, *ser*, son abstracciones casi inasequibles por su pobreza de contenido, ya que si todo concepto de alguna forma ha perdido la mayor parte de lo intuitivo, al usar conceptos tan abstractos, esto es, tan generales, escapan completamente a la conciencia y no son buenas herramientas para las operaciones intelectuales a las que están destinados, incluyendo el trabajo lógico. La crítica a los conceptos refleja hasta cierto punto una reacción contra el racionalismo (Kant también lo hizo) pero no hay que encasillar a Schopenhauer en una mera reacción frente a estos, sino como respondiendo a la separación que en este ensayo se ha adoptado, es decir, Schopenhauer divide el mundo de la representación en conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto, y es por eso que cada ámbito aparece bien definido, y cada uno presenta una peculiar fuerza, ventaja y contenido, a pesar de que necesariamente la segunda sea posible sólo gracias a la primera.

Como ya se ha esbozado, para Schopenhauer, la ciencia de formas lógicas, articulaciones, giros, distinciones y finuras de todas clases, expresados por medio de formas gramaticales y de sus reflexiones y construcciones, se haya en el coloquial y ordinario quehacer del hombre, e incluso de aquellos que han sido formados en una educación muy tosca, ya que la adquisición de esta ciencia ha tenido lugar sobre la base de la aprehensión del mundo intuible, y por tanto, su posterior traslación a conceptos abstractos, tiene como base aquel. Así que la tarea fundamental de la razón es trasladar el mundo intuitivo a conceptos abstractos a través del lenguaje, y esto es la capacidad de abstraer y constituir conceptos, ya que por el aprendizaje de la lengua es como se hace conciente la facultad de la razón, que es lo que constituye la base de la lógica. Aunque esto requiere un gran trabajo intelectual, se aprende por el hecho de que resulta útil y necesario, es decir, todo niño aprende el lenguaje con una utilidad para la vida, y esto no es más que: "... el desenvolvimiento de la razón donde adquiere la lógica verdaderamente concreta, que no consiste en reglas lógicas, sino en su recta aplicación inmediata" (VW, § 26, pg. 152). El

intelecto, al ocuparse de puros conceptos, es lo que propiamente constituye el pensar, por eso es que para Schopenhauer el pensar en sentido estricto es el pensar abstracto, el que se realiza con ayuda de las palabras, ya que este se da bajo el

... puro razonamiento lógico, [...] o toca los límites de las representaciones intuitivas, para ponerse de acuerdo con ellas, con la intención de que lo dado empíricamente y aprehendido intuitivamente sea puesto en relación con conceptos abstractos claramente pensados, a fin de poseerlo así por entero. (VW, §14, pg, 56).

Las relaciones entre conceptos con otros conceptos o imágenes y representaciones intuitivas, es en realidad una relación dinámica, pues pone en actividad al entendimiento y a la razón para provocar nuevos conocimientos. Esta labor se realiza entonces como un *juicio*. El juicio expresa finalmente un conocimiento, con lo que ahora podemos decir, que el Principio de Razón Suficiente del Conocer, se formula justamente respecto a los juicios, y consistirá en lo siguiente:

... si un juicio tiene que expresar un *conocimiento*, debe tener una razón suficiente; en virtud de estas propiedades recibe el predicado de *verdadero*. La *verdad* es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*). (VW, §29, pg, 159).

La verdad, como razón de un juicio que refleja el quehacer de la razón, es el fundamento que se exige para los juicios en el Principio de Razón Suficiente del Conocer, siendo una propiedad exclusiva de los juicios que admite cuatro variedades distintas al juicio que las contiene:

VERDAD LÓGICA: un juicio posee verdad lógica o formal cuando tiene por razón otro juicio “su verdad es entonces lógica o formal”, (VW, §30, pg, 159). Se trata de una verdad que se refiere únicamente a los enlaces entre los conceptos, a comparaciones, integraciones o retractaciones entre juicios; está limitada al territorio exclusivo de la razón. La posible verdad material que pueda ostentar además de un juicio lógicamente verdadero ha de decidirse posteriormente, dependiendo de si el juicio en que se sustenta tiene verdad material, o también, de si la serie de juicios en que se funda conduce, en último termino a un juicio de verdad material. También hay que considerar a los juicios que resultan de las cuatro leyes del pensamiento (los primeros principios aristotélicos): *Principio de identidad*, *Contradicción*, *Tercer excluido* y el *Principio de Razón Suficiente del conocer*, pero con una verdad lógica extrínseca.

VERDAD EMPÍRICA: Si la razón de un juicio la constituye “Una representación de la primera clase, esto es, una intuición obtenida por los sentidos, y que es por eso experiencia,

puede ser razón de un juicio” (VW; §31, pg. 161). En ese caso un juicio tiene una verdad material, lo que significa en general que “sus conceptos están entre sí ligados, separados o limitados según lo implican y exigen las representaciones intuitivas sobre las que se funda” (VW, §31, pg. 161). En la medida en que tal juicio se funda inmediatamente en la experiencia, disfruta además de verdad empírica.

VERDAD TRASCENDENTAL: Si su fundamento se halla en las formas de conocimiento intuitivo empírico residentes en la sensibilidad pura y el entendimiento, es decir, en las formas *a priori* del espacio, el tiempo y la causalidad, y por ende determinado por las condiciones de posibilidad de toda experiencia, entonces el juicio que de aquí se deriva es un juicio sintético *a priori*. “pero como un juicio de esta clase tiene verdad material, es una verdad trascendental, porque el juicio estriba no meramente en la experiencia, sino también en las condiciones de posibilidad total de la experiencia, que reside en nosotros” (VW, §32, pg. 162).

VERDAD METALÓGICA: Cuando el juicio tiene por fundamento “... las condiciones formales (y primeras) de todo pensar residentes en la razón” (VW, §33, pg. 162). Este tipo de juicios se presentan en cuatro variaciones: “1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados, o $a = a$. 2) Ningún predicado se puede afirmar y negar a la par de un sujeto, o $a = -a = 0$. 3) De dos predicados opuestos contradictoriamente, uno de ellos debe convenir a un sujeto. 4) La verdad es la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente” (VW; §33, pg. 163). Tenemos aquí el principio de identidad, el principio de no contradicción, el principio del tercer excluido y el propio principio de razón del conocer. Sobre estas cuatro leyes del pensamiento pueden fundarse en tanto que son ellos en sí juicios, otros posteriores juicios que estarán en posesión de la verdad lógica. La forma de necesidad que corresponde a este principio de razón suficiente, es una *necesidad lógica*, en la que: “dadas validamente las premisas, es dada infaliblemente la conclusión” (VW, §49, pg. 219).

Frente a las virtudes de la razón que se han presentado, como toda ventaja o todo medio, también encierra algunas desventajas. Anteriormente se ha marcado la importancia de la verdad extrínseca y del fundamento material de los conceptos y juicios. La trascendencia de basar el conocimiento en juicios verdaderos es crucial, pero también lo es el hecho de que las representaciones intuitivas estén libres de error, pues “si en la

representación intuitiva deforma la verdad por un momento, en la representación abstracta el error puede imperar durante milenios, uncir a su férreo yugo a pueblos enteros, estrangular las más nobles emociones de la humanidad” (WWV, 429). La abstracción resultante de una representación intuitiva errónea recae directamente en la formación de conceptos, en el lenguaje, en los juicios que de esto se deriven y en las relaciones y conexiones que se realicen con el resto del conocimiento con que ya se cuenta, teniendo consecuencias garrafales en la cultura, lo social: las relaciones e instituciones humanas. Schopenhauer refiere estos errores apuntando directamente el contexto de los libros sagrados, religiones, la filosofía, políticas de Estados y constituciones. El error del concepto o de las representaciones abstractas conlleva un veneno interior. Habrá de señalar que esta consideración de Schopenhauer tiene que verse en relación de la concepción de que el conocimiento es instrumental -la cual no abordamos en este apartado-, pues si el conocimiento está en último termino al servicio de la vida, esto lo hace ser un conocimiento dominador al avocarse a los fines egoístas de los individuos, como de grupos, clases y religiones. Si el conocimiento es lo que hace al hombre el amo del mundo, entonces “no hay errores inofensivos, ni mucho menos errores venerables o sacrosantos” (WWV, 42). Sin embargo, dice Schopenhauer, muchas veces el hombre se mantiene en el error para cubrir su necesidad metafísica, por lo que salir del error resulta casi imposible, manteniéndose como la base en que se construye el juicio y el conocimiento. Y en la filosofía sucede algo similar:

... tal como los errores de los príncipes son expiados por pueblos enteros, las equivocaciones de las grandes mentes extienden su nocivo influjo sobre generaciones enteras a veces durante siglos, creciendo y propagándose hasta degenerar finalmente en monstruosidades. (WWV, 46).

El error a través del lenguaje también puede mantenerse intencionalmente para manipular y controlar a aquellos que nuestro autor nomina como “mentes débiles”, en pos de fines muy particulares, de dominación y poder -sobre todo político y económico. De ahí la duda y falta de confianza de Schopenhauer en la filosofía de la historia, pues alega que no se puede subsumir lo realmente concreto -el individuo- en un meta-discurso que lo absuelva todo. El discurso, siempre basado en el lenguaje y susceptible de los errores ya descritos, es falible e inacabado, mutable, movedizo; no puede existir un meta-discurso que en su generalidad extrema termine por incluir todo y nada.

En base a lo anterior, este Principio del Conocer puede dar pie a una investigación que rebase por mucho las fronteras del mismo, como por ejemplo, la discusión sobre una arqueología para esclarecer las raíces de la filosofía del lenguaje que se llevo a cabo en el siglo veinte, siendo uno de sus representantes principales Wittgenstein, quien retomó desde Schopenhauer la idea de la formación de conceptos a partir de la abstracción intelectual de la intuición que abarcara la parte útil para la vida. El autor de las *Investigaciones filosóficas* declaró que la única lectura filosófica que realizo en forma, fue la de Schopenhauer, compartiendo con él, el interés por el origen de los conceptos, así como su uso, las ventajas y desventajas que presentan etc., llegando ambos a la conclusión, de que la relación entre lenguaje y praxis se da en el propio uso del lenguaje.

Para designar la forma de conocimiento peculiar de la razón, Schopenhauer emplea en general el término “pensamiento”, definido como la actividad consistente en formar conceptos abstractos a partir de las intuiciones y operar después con ellos. Ahora bien, con esto no se obtiene nada nuevo o diferente con relación a la definición de “pensamiento” que se tiene usualmente; sin embargo, hay un cambio cualitativo al afirmar que el conocimiento racional, el pensamiento, es *reflexión*, pues con esto se quiere hacer notar que el conocimiento conceptual, se trata de un derivado, una representación de segundo orden con respecto al conocimiento intuitivo, la reflexión es una copia, un reflejo del conocimiento intuitivo y por tanto, una reproducción de este mundo. Todo esto es de suma importancia porque aunque Schopenhauer considere al conocimiento abstracto como un conocimiento secundario, como una reproducción del conocimiento intuitivo, en esa reproducción se encuentra la virtud que presenta este tipo de conocimiento: “El material dado de toda filosofía no es otro que la *conciencia empírica*, la cual se divide en conciencia del propio yo (autoconciencia) y la conciencia de otras cosas (intuición externa)” (WWV, II, 89-90).

En un esquema sencillo de la explicación trascendental del conocimiento puede verse bajo el, la distinción de materia y forma, de la raíz aristotélica –seguido también por Kant-: la materia es lo dado y la forma la constituirá nuestras facultades *a priori*, pues estas se encuentran vacías de contenido. Es aquí donde se halla la aportación del sujeto, en la unión de materia y forma, es decir, cuando el sujeto aplica sobre la materia sus facultades, surgen entonces los objetos. Ahora bien, este mismo esquema ha de aplicarse al

conocimiento conceptual, pues los conceptos -esto sería la forma-, o mejor dicho la razón en general carece de cualquier contenido material, ella sólo posee “... un contenido formal, [...] no puede suministrar materia por sus propios medios” (VW, §21, pg. 171-2).

IV. CONCLUSIONES

A manera de conclusión, pretendo discutir el desarrollo y análisis de las tesis presentadas en este proyecto frente a la posición de Douglas James McDermid, en su artículo “The World as Representation: Schopenhauer's Arguments for Transcendental Idealism”⁴, ofreciendo a la vez, argumentos para evidenciar la insostenibilidad del realismo y el realismo ingenuo. Este autor critica las razones por las cuales Schopenhauer acepta y desarrolla su filosofía en torno al idealismo trascendental. En ese orden, el artículo se convierte en un estudio de la legitimidad de su propuesta. Para este cometido, el comentarista establece tres cuestiones principales: 1) qué tipo de idealismo pretende sostener Schopenhauer; 2) identificar y formular los principales argumentos pro-idealistas, que para él son nueve; 3) determinar qué tan fuertes y convincentes son estos argumentos. En última instancia, la conclusión alcanzada por el autor, será que el trabajo de Schopenhauer, carece de rigor argumentativo, y por lo tanto, no merece mayor estudio. Juicio que en mi opinión es muy adelantado y controvertido, por las razones que se expondrán en este apartado. Pero pasemos ahora a los argumentos de McDermid.

“El mundo es mi representación”: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la conciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano lo que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo. [...] Ninguna verdad es por tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba de ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación. (WWV, 3)

Para McDermid, este pasaje plantea la esencia de la posición idealista de Schopenhauer - aunque habría que aclarar que de una manera muy abstracta y sesgada-, por lo que el slogan “El mundo es mi representación”, merece una considerable elucidación, la cual va a descansar en tres tesis principales:

⁴ MCDERMID, Douglas James, “The World as Representation: Schopenhauer's Arguments for Transcendental Idealism”, *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 11, Number 1 (February 2003): 57-87.

(Ida) Nuestro conocimiento del mundo es conocimiento de apariencias no de la cosa en sí detrás del fenómeno. Decir que “el mundo es mí representación”, es decir que cada objeto espacio temporal del conocimiento perceptual es sustancialmente dependiente de la mente, cuya existencia “depende sin embargo de un único hilo: la conciencia en la que se hace presente a cada vez.” (WWV, II, 4).

(Idb) El Mundo captado por mis representaciones depende de la mente en un doble sentido, pues como objeto de la percepción está condicionado por el sujeto, que conoce material y formalmente. Las condiciones materiales del sujeto son equivalentes a decir que las cosas externas son representaciones, y que las representaciones presuponen un sujeto. La condición formal del sujeto implica que los objetos conciernen a ciertas formas *a priori* y a principios otorgados por el sujeto cognoscente.

(Idc) El slogan idealista de que “el mundo es mí representación”, es como decir que es unilateral, pues sólo concierne a “todo lo que existe para el conocimiento” (WWV, 3). A pesar de inclinarse por la perspectiva de que todos los objetos de la percepción dependen de la mente, Schopenhauer insiste en que aún así, existe una realidad independiente de ella. Esto consiste en la cosa en sí, conocida no mediante las representaciones perceptuales, sino solamente y de manera imperfecta, mediante la autoconciencia como Voluntad.

(Ida) Articula una forma genérica de idealismo perceptual que afirma a la mente como aquello de que dependen los caracteres de la realidad empírica. Las tesis *(Idb)* aclara *(Ida)* al especificar dos agudas diferencias de sentido en que el mundo depende de la mente: el modo material hallado primero en Berkeley; y el modo formal, encontrado en Kant. La tesis *(Idc)* indica el espectro restringido del idealismo definido en *(Ida)* e *(Idb)*, al recordarnos que Schopenhauer quiere casar el idealismo epistemológico con el realismo ontológico a la manera de Kant.

Para el comentarista, lo anterior en conjunto forma el contenido del idealismo schopenhaueriano; a continuación, considera las razones por las que éste autor abraza el idealismo, haciendo una exposición crítica, la cual se va a basar en nueve argumentos que

para él son los que soportan la afirmación de Schopenhauer de que “El mundo es nuestra representación”.

Los argumentos A, B y C, están contruidos sobre la idea de que las representaciones son epistemológicamente anteriores a los objetos externos, una doctrina que Schopenhauer atribuye a Descartes.

Cualquier cosa objetivable es para nosotros siempre sólo mediata; sólo lo subjetivo es inmediato; y esto no debe pasarse por alto, sino hacerle como el punto de partida absoluto. Esto ya fue hecho por Descartes, de hecho él fue el primero en reconocerlo y hacerlo, y por esta razón inicio con él una nueva época para la filosofía. (PP I: 76-7).

Para McDermid los argumentos A, B y C, están predicados en el supuesto de que “sólo lo subjetivo es inmediato”, ahora pasemos a su discusión.

A. El argumento de la intermediación.

De acuerdo a Schopenhauer, Descartes fue el primero en ver que el único punto de inicio correcto para la reflexión filosófica es, esencialmente y por necesidad, lo subjetivo, es decir, nuestra propia conciencia. A partir de esto el intérprete extrae lo siguiente:

A1. Todo lo que se conoce inmediatamente es lo subjetivo; esto es, lo que contiene mí mente o conciencia.

© A2. Cualquier cosa que se conozca fuera de la conciencia, incluyendo el mundo externo, “es primero mediado por la conciencia” (WWV, II, 4). (de A1)

A3. Todo lo que sea mediado por la conciencia depende de ella (cosa que Schopenhauer hace explícito escribiendo que lo que “hay fuera de la conciencia es primero mediado y condicionado por la conciencia, y por ello depende de ella”. (WWV, II, 4))

© A4. El mundo de los objetos perceptibles debe ser dependiente de la mente (de A2 y A3).

El desarrollo del argumento de McDermid es el siguiente. Si garantizamos la premisa cartesiana (A1) ¿qué nos queda? La única explicación posible de (A2) que se sigue sin problema de (A1), es aquella donde la relación de mediación es entendida como una relación de prioridad epistémica (*I.e.*, donde “x” es mediada por “y”, significa que “y”

puede conocerse sin “x”, pero no viceversa.) Para el comentarista lo que el argumento muestra, no es que el mundo es mediado (o dependiente de) la conciencia, sólo muestra que si (A1) es verdad, entonces nuestro conocimiento del mundo externo es mediado por, o dependiente del propio conocimiento de los contenidos de la propia conciencia.

Lo que McDermid está concluyendo, es que si nuestro conocimiento es mediado por la conciencia, entonces lo más que podemos alcanzar es la postura que afianza al realista trascendental, es decir, que existen los objetos tal cual en la realidad, pero no podemos conocer cómo los objetos son en sí mismos, sino únicamente por una mediación. En el desarrollo del argumento se especifica que, si el objeto es mediado por el sujeto, significa que el sujeto puede conocerse sin el objeto, pero no a la inversa. Esto entra en plena contradicción con uno de los mayores presupuestos de Schopenhauer, pues él afirma que en todo momento en el mundo de la representación, del conocimiento, sólo se puede partir de la recíproca delimitación que presenta sujeto y objeto, al punto de que:

Si alguna verdad puede ser expresada *a priori* es ésta, [...] pues es la forma más general de todas las otras, más que el tiempo, el espacio y la causalidad, dado que todas estas presuponen ya aquella. (WWV, 3).

Pero la afirmación más clara y relevante de la recíproca delimitación de sujeto y objeto es la siguiente:

De otro lado, el punto de partida subjetivo, cuya tesis primordial asevera que “el mundo es mi representación”, también tiene sus pegas: [...] porque sólo expresa el condicionamiento del objeto por parte del sujeto, sin enunciar al mismo tiempo que también el sujeto en cuanto tal está condicionado por el objeto. Pues tan falso como el aserto del entendimiento inculto: “El mundo, el objeto existiría aunque no hubiera sujeto”, es éste: “El sujeto sería cognoscente también sin objeto, es decir, sino tuviera representación alguna”. Una conciencia sin objeto no es conciencia alguna. Un sujeto pensante tiene *conceptos* para su objeto, un sujeto que intuye sensiblemente tiene objeto con cualidades correspondientes a su organización. (WWV, II, 17).

Con esto se aclara que Schopenhauer manifiestamente se pronuncia por una delimitación recíproca entre sujeto y objeto, ya que estas entidades son límites e inseparables, “...pues cada una de las dos sólo tiene significado y existencia por y para la otra, coexistiendo y desapareciendo con ella. Se delimitan inmediatamente y allí donde comienza el objeto, cesa el sujeto” (WWV, 6). De este modo, la relación de prioridad epistémica debe ir de ida y vuelta, ya que al faltar alguna de las dos condiciones del conocimiento, la otra también desaparecería. Y menos aún funciona la objeción de McDermid de que entonces hay que considerar al argumento A2 y A3 como una relación de prioridad metafísica, donde el sujeto puede existir sin el objeto, pero no a la inversa, con lo que sólo así la conclusión –o

sea, A4-, sería una exigencia de dependencia metafísica del mundo sobre la conciencia. Es por ello que el argumento de intermediación incurre en una falacia de equivocación, y entonces es descartado.

El argumento que presenta Schopenhauer, sí versa sobre una *prioridad* epistémica y no concluye en una dependencia ontológica del mundo a la conciencia de cada individuo. Esa postura que aquí se describe, es la propuesta del idealismo absoluto de Fichte, pero no la propuesta del idealismo trascendental de Schopenhauer; éste deja en paz lo que la cosa en sí sea, pues decir que la cosa en sí es dependiente de nuestra percepción, o que es el no-Yo, es lo que sería contradictorio. Se podría dar respuesta a la objeción describiendo cómo tiene lugar una representación intuitiva –es decir, la intuición del mundo empírico- en la filosofía de Schopenhauer. Él afirma lo siguiente: la acción de la materia sobre el cuerpo – el cuerpo también es materia y por eso puede ser afectado por la materia-, condiciona la intuición, es decir, se necesita de una afección exterior sobre nuestro cuerpo, y esta afección es percibida a consecuencia de que hay un actuar o una variación; por tanto, es algo distinto que afecta a nuestro cuerpo a como se venía presentando en un estado anterior. Ahora bien, este actuar distinto o variación que percibe el cuerpo, es para Schopenhauer exclusivamente un dato, una sensación de la variación, que en sí misma no es más que eso, pues no puede tomarse como conocimiento, y mucho menos como una intuición. Una intuición tiene lugar en el momento en que el *entendimiento* se remite a la causa a partir de ese efecto, y como resultado de eso, se concluye que toda intuición es intelectual, al ser toda intuición mediada por el entendimiento. Con esto se hace patente que, para que pueda llevarse a cabo la intuición del mundo, es estrictamente necesario tener ese efecto o variación en nuestro cuerpo, pues “...dicha intuición nunca podría verificarse, sino se conociera inmediatamente algún efecto que sirva como punto de partida” (WWV, 13). Así, puede verse que no se le da existencia al mundo por medio de nuestra conciencia, sino que éste nos afecta y determina la presencia de nuestra representación, pero tampoco puede decirse que lo que percibimos es tal cual lo que hay fuera de nuestra percepción, así que:

Si despojamos al *sujeto* de todas las determinaciones y formas de su conocer, eliminamos también todas las propiedades en el *objeto* y no queda nada más que la *materia sin forma ni cualidad*, la cual puede acceder a la experiencia en tan escasa medida como el sujeto sin las formas de su conocer. (WWV II, 17-8).

Schopenhauer acepta esa afección exterior con la que tiene inicio el proceso de la elaboración de la intuición, más no acepta por ningún motivo que esa variación o dato sea el mundo que experimentamos; esto es obra de la facultad del entendimiento y de todas sus capacidades para dar cuenta de lugar, tiempo, color, textura, peso, extensión, etc., y por tal motivo, el mundo es sólo nuestra representación. No sucede que el sujeto se impone sobre el mundo y lo crea desde la mente; la creación del mundo de la representación es epistemológica y hasta en último término fisiológica, pues en Schopenhauer todo el aparato trascendental es remitido al cerebro como el órgano que lleva a cabo todos los procesos que componen nuestra realidad para el servicio de nuestra sobrevivencia. Es por esta razón que Schopenhauer asemeja el proceso de la representación intuitiva con cualquier otro proceso orgánico, como la secreción de la bilis por parte del hígado o la absorción y digestión de los alimentos por parte del estómago. Sólo en este sentido es como el mundo de los objetos perceptibles es dependiente de nuestra conciencia.

La conclusión a la que llega McDermid, es decir: “lo que el argumento realmente muestra, es que el conocimiento del mundo externo es mediado por o dependiente de, el propio conocimiento de los contenidos de la propia conciencia, pero no una dependencia a la conciencia”, puede debatirse desde las palabras que el filósofo Bryan Magee pronuncia a este respecto, diciendo que en la teoría de la percepción schopenhaueriana, “...si todas las características que podemos atribuir a los fenómenos son dependientes del sujeto, no puede haber un objeto sin la existencia de un sujeto, *en ningún sentido que podamos atribuirle a la palabra*” (Magee, 1991: 117). *Cursivas tuyas.* Este filósofo se inclina a favor de la conclusión schopenhaueriana, y la razón por la cual la afirmación anterior se sostiene, es que al suponerse la desaparición de todos los sujetos de percepción —específicamente los hombres—, nuestros objetos no pueden continuar en la existencia por sí mismos, pues eso significaría no haber comprendido lo que son los objetos a partir de la demostración kantiana de que tiempo y espacio son formas de nuestra facultad representativa, o entender que todas las características que presentan los objetos, son aportadas por el sujeto, o que ninguna lo es. La primera confusión no niega el hecho de que el “tiempo”, antes de que hubiera vida, sea un campo de investigación para nosotros, pues de hecho se han aprendido muchas cosas sobre ello. El punto es que todo el mundo empírico del espacio y el tiempo es creación de nuestro entendimiento, es decir, todo corre en relación a nosotros. Entonces la cuestión es ¿cómo

puede conocerse algo si no es a partir de la conciencia del sujeto, si bajo nuestros marcos conceptuales establecemos el tiempo y el lugar?, pues nuestro entendimiento “...percibe todos los objetos del conocimiento empírico dentro de él como parte de ese espacio y en algún momento en ese tiempo: y esto se puede aplicar a la Tierra antes de que hubiera vida en el planeta [como al momento en el que se está leyendo esto]” (Magee, 1991: 118). El contenido de los corchetes es mío. La segunda objeción viene a complementar esto, pues:

...si todas las características de los objetos dependen de los modos en que son percibidos por los sujetos, [...] es imposible hablar de los objetos materiales en absoluto, y por lo tanto lo es también afirmar su existencia, sin la utilización de palabras cuya inteligibilidad se derive de la experiencia de los sujetos preceptores. (Magee, 1991: 118).

En el caso de que ninguna característica fuese aportada por el sujeto, no habría realidad, ya que sin una recíproca delimitación del sujeto y el objeto no habría modo de experimentar la realidad, pues no corresponderían entre sí.

...el propio Schopenhauer señala que, de acuerdo con los principios kantianos, sus *estructuras* son correlativas: los modos de percepción constitutivos del sujeto preceptor corresponden a las características del objeto y viceversa. [...] El modo en que está construido el mundo refleja detalladamente el modo en que funciona la mente, y esto ha de ser así para que el entendimiento sea posible. (Magee, 1991: 120).

Con esto, considero que se revierte la conclusión alcanzada en este primer argumento por McDermid, ya que los objetos de “nuestra percepción” son el producto de nuestras facultades intelectuales, y como tales, dependen de nosotros en una manera de anterioridad epistemológica y no de una dependencia ontología unilateral, es decir, únicamente por parte del sujeto. También habría que decir que fuera del análisis trascendental –que para Schopenhauer sólo es un paso en la comprensión de nuestro conocimiento-, la materia, o mejor dicho, los estados de la materia, han moldeado nuestro intelecto, pero esto lo hizo en millones de años, y por esa razón es que pueden corresponderse con la precisión con la que experimentamos el mundo: el cerebro evoluciona, dándonos la posibilidad de distinguir muchos cambios que no son evidentes para otros animales.⁵

.

Ahora recordemos las identificaciones que se hicieron en el apartado de la razón suficiente de la causalidad. Ahí se identificaba materia-causalidad, causalidad-

⁵ Por ejemplo, los seres humanos vemos a color porque los primates de los que descendemos tenían que discernir entre las hojas mas maduras de las que aún son verdes, y así obtener las mejores hojas con lo que se obtenía un mejor sabor y también se facilitaba la digestión.

entendimiento, como el correlato objetivo y el subjetivo; ahora bien, al partir de esta idea y de que entre sujeto y objeto hay una absoluta correspondencia nos dice B. Magee que:

El hecho de que la materia sea causalidad significa que el mundo de la materia es un mundo de causalidad, no en el sentido de que el principio de razón suficiente lo *caracterice*, sino en el sentido de que el principio de razón suficiente es ese mundo. Esto proporciona el vínculo fundamental entre el mundo y nuestra percepción, comprensión o conocimiento del mundo. (Magee, 1991: 125).

En conclusión, el sujeto como el objeto pueden existir en la medida en que se corresponden entre sí, y si hay dicha correspondencia, entonces es muy plausible que el mundo de los objetos perceptibles sea nuestra representación.

B: El argumento de Certeza.

En este argumento, el punto en crítica que señala McDermid no es la intermediación epistémica, sino su tan discutida certeza.

[L]a verdadera filosofía debe ser siempre *idealista*, y tiene que serlo si ha de ser sincera. Pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí para identificarse con las cosas inmediatamente distintas de él: bien al contrario, todo aquello de lo cual está seguro y tiene una información inmediata se halla dentro de su conciencia. Fuera de ésta no puede haber ninguna certeza *inmediata*, siendo así que los primeros principio de una ciencia han de tener una certeza tal. (WWV, II, 5-6).

Esto sugiere el siguiente argumento.

B1. La filosofía debe comenzar de lo que es absolutamente certero.

B2. Sólo los hechos de la conciencia son certeros.

© B3. La filosofía debe comenzar con los hechos de la conciencia.

© B4. El idealismo es verdadero: “La verdadera filosofía debe ser idealista a cualquier costo” (de B3). (Lo que Schopenhauer hace explicito es: “las bases de la filosofía se limitan a los hechos de la conciencia; en otras palabras, la filosofía es esencialmente idealista” (WWV, II, 5)).

El error de este argumento, según McDermid es: primero, en B1 y B2 ¿por qué la filosofía comienza con lo certero? El argumento de Schopenhauer es directo, la filosofía es ciencia y los primeros principios de la filosofía deben ser certeros, lo cual persuadiría a alguien a pensar que nada cuenta como ciencia u objeto de estudio a menos que descansa en el cuerpo de los primeros principios. Esto significa que nuestras propias representaciones son de lo único que podemos estar completamente seguros, a lo que McDermid responde que ningún fundamentalista cartesiano lo asentaría. Por lo tanto, B1 como B2 no son plausibles,

pues resulta que el argumento de Schopenhauer no es formalmente válido, a pesar de su supuesto dudoso. Además de que si B1 y B2 juntas se enlazan a B3, B4 no se sigue de B3, si podemos aceptar consistentemente que la filosofía debe de partir de hechos de la conciencia, sin tener que aprobar que la filosofía debe ser idealista. Y por tanto, este argumento es una falacia.

La mayor objeción que plantea este argumento para McDermid es ¿por qué la certeza sólo se encuentra en los hechos de la conciencia? A partir de ese supuesto “dudoso” se desprende que sólo nuestras representaciones son de lo único que podemos estar completamente seguros, y por tal motivo la filosofía debe ser esencialmente idealista. Si por el argumento anterior, todo lo que conocemos y podemos conocer, es mediado por la conciencia, puesto que sólo la conciencia es lo inmediato y todo lo demás, esta mediado y condicionado por ella, implica que nuestras facultades cognitivas son el único medio del que disponemos para representarnos los objetos de la realidad; entonces, lo único que podemos tomar como certero es a la conciencia. Y si a esto sumamos que todo idealismo, sea trascendental, ontológico o absoluto, como el realismo epistemológico e incluso el empirismo lockeano que toma a la conciencia como el medio o el principio con el cual puede erigir poco a poco el complejo de la realidad, entonces el problema no se encuentra en la certeza de la conciencia, sino en la idealidad con la que el idealismo trascendental asume los datos de la experiencia.

Descartes es el primer filósofo que da cuenta de que lo que se consideraba como el conocimiento más objetivo, el conocimiento que proporcionan los sentidos y el conocimiento de los *doctos* aprehendido en las escuelas, no tienen bases legítimas que puedan sustentar un conocimiento seguro para toda ciencia, y por tal motivo, cree urgente encontrar un nuevo criterio –*método*- que indique al intelecto como usar su propia luz natural, liberándose de la vieja metafísica y de toda autoridad, para que así la razón pueda por sí misma señalar y distinguir la verdad del error. Para éste propósito es preciso restringir la razón a lo *evidente*, y esto no puede ser sino lo que se presenta de modo inmediato al espíritu, mismo que para ser conocido, no requiere más que de la simple intuición. Esa búsqueda de la primera certeza es lo que configura la filosofía cartesiana como crítica -en sentido kantiano-, pues toma como problemática la existencia del mundo, y es a partir de él, cuando se cuestionan las relaciones entre lo ideal -lo subjetivo- y lo real

–objetivo– como el primer problema de la filosofía, ya que esa primer certeza sólo puede ser hallada en la conciencia misma del sujeto que filosofa. Ahora bien, si las razones para ello radican en la necesidad de que esa primera certeza sea una certeza inmediata, pues lo inmediato, es decir, lo no mediado, es lo que puede en principio estar menos sujeto al error, y por ello mismo es lo que nos puede ofrecer una primera certeza, entonces el problema no se encuentra en la primer certeza, sino en que ésta sólo es para un sujeto, con lo que el principio es enteramente subjetivo.

Siendo el punto de partida esa primera certeza inmediata, el paso de ésta a lo que se encuentre más allá de ella será el punto dificultoso. Si Descartes quiere transmitir con la enunciación *cogito ergo sum* la immediatez del sujeto, Schopenhauer quiere transmitir con la enunciación *el mundo es mi representación* la condición mediata en la que se encuentra el objeto, y con eso cree salvar el dualismo al que es confinado el idealismo cartesiano, pues lo material, es decir, lo exterior, sólo puede llegar a nosotros como representación –o contenido de conciencia–, con lo que el mundo de los objetos –como objetaba en el argumento anterior McDermid– es remitido o dependiente a la conciencia del sujeto. Sin embargo como hemos visto, Schopenhauer recurre a otro orden de cosas ajeno al de la conciencia de los objetos –recordemos la reciprocidad de sujeto y objeto–, y es aquí donde se hace efectiva la influencia kantiana, y por tanto, la distinción fundamental que hay que reconocer en la realidad toma como punto de referencia la relación con la conciencia del sujeto. Y este es el primer sentido de la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*. La diferenciación entre la realidad cognoscible de los objetos para el sujeto –los fenómenos– y el hipotético más allá de lo fenoménico al que el sujeto no tiene ningún acceso, viene a resolver la dicotomía básica de los presupuestos cartesianos, y ahí se cifrará el sentido último de la diferencia absoluta entre lo ideal y lo real, y el punto de instauración del idealismo trascendental.

El primer sentido de esta distinción trae como consecuencia que el sujeto no puede conocer nada por encima de las condiciones de su propia conciencia, sino únicamente puede conocer los objetos configurados por sus propias formas cognitivas; no puede conocer cómo esos objetos son en sí mismos más allá de tales forma subjetivas, es decir, fuera de la relación con el sujeto. Entonces, si no ha de marcarse a la conciencia como la primera certeza con la cual la filosofía se erige, y no puede tomarse un objeto material tal

cual porque necesita de alguna mediación para su conocimiento, la pregunta es ¿qué tipo de orden de cosas, o qué tipo de principio puede aceptarse como el punto sólido por el que deba marchar el conocimiento? McDermid no hace ninguna alusión de propuesta con la que pueda contrastar esto, por lo que podemos suponer que acepta como un hecho de conciencia un dato empírico, y como tal, eso no implicaría que por ser conscientes de ese dato, la filosofía necesariamente tenga que ser idealista. También podemos ver que el desarrollo consecuente del empirismo llega a una resolución escéptica, como es el caso de Hume, cuyo sujeto –manejo de percepciones-, no puede afirmar nada sobre una hipotética realidad más allá de sus propias percepciones.

El error en que Schopenhauer pudiera caer en este argumento, es haberse cerrado a que en algún momento se pueda descubrir que la conciencia no es únicamente lo que media en su totalidad a la relación de nuestro conocimiento, y por tal motivo, la filosofía no sería esencialmente idealista. Al cerrar toda puerta al falibilismo, toma una actitud completamente dogmática a este respecto, pero más allá de esto no encuentro cómo puede sostenerse la objeción de McDermid. Además, al comentarista se le olvida que Schopenhauer, aparte de la conciencia de lo exterior, distingue la conciencia de sí, o autoconciencia, y ésta se erige en los sentimientos, afectos y pasiones que hacen una referencia inmediata a la subjetividad, presentándose en forma de agrado o desagrado, con lo que el sujeto, al mismo tiempo de ser un sujeto cognoscente, es un sujeto volente. Aunque en último término más volente que cognoscente, pues en Schopenhauer el conocimiento es el medio que sirve esencialmente para las resoluciones prácticas de la vida, con lo que este modo de conciencia tiene como sus referentes básicos el dolor y el placer, y por tal motivo está esencialmente atado a la corporalidad. Pero como ésta vertiente de la conciencia no es objeto de este discernimiento, es mejor dejarla a un lado.

Por último, en la objeción de McDermid también se dice que los primeros principios de la filosofía son certeros, y eso persuade a cualquiera a pensar que nada cuenta como ciencia a menos que descansen en esos primeros principios. McDermid tiene una confusión, pues aunque todo los resultados obtenidos por las diferentes ciencias tienen que capitalizarse por medio de la conciencia de alguien –si no, ¿cómo podrían sernos de alguna utilidad? y más aún ¿cómo podría llevarse a cabo una investigación?-, las ciencias particulares tienen delimitado específicamente su campo de estudio. Para Schopenhauer, el

objetivo al que se dirige la filosofía es a la totalidad de la experiencia, que para él no es otra cosa que la interpretación del mundo en el que habitamos -cabe decir como seres vivos-, y es por ello que la filosofía resulta una “ciencia de la experiencia”. No hay que confundir esto con que éste autor entienda a la filosofía como una ciencia empírica más; la aspiración totalizadora de la filosofía no le permite situar su objetivo en experiencias particulares, pues esto no tiene mucho valor para la comprensión global de nuestro mundo. Aunque es de resaltar que tampoco la filosofía debe prescindir de la investigación de las ciencias que estudian una parte de la realidad, pues cada una de estas tiene mucho que aportar para la comprensión que pretende la filosofía.⁶

En cuanto a que Schopenhauer considera que única y exclusivamente en la conciencia se puede tener la certeza de los primeros principios de la ciencia, sólo basta recordar la recíproca delimitación de sujeto-objeto: somos tan dependientes del objeto como éste de nosotros, y aunque puede afirmarse que un punto de partida objetivo se alza con igual legitimidad que el punto subjetivo, y entonces pueda decirse que “el mundo es materia”, se pone en claro que la enunciación subjetiva tiene una ventaja real sobre la objetiva, pues si únicamente la conciencia es lo *inmediato*, al querer afirmar a la materia como punto de partida, se salta por encima a la conciencia, además de que:

...habría de ser posible reconstruir el mundo a partir de la materia si conociéramos perfecta y exhaustivamente sus propiedades (algo para lo que todavía nos falta mucho), [...] Sin embargo, a semejante explicación y reconstrucción del mundo no sólo tendría que subyacer como fundamento la suposición de una existencia en sí de la materia (cuando en realidad está condicionada por el sujeto), sino que también habría de dejar valer en esta materia todas sus *propiedades originarias* como absolutamente inexplicables, o sea, como *cualidades ocultas*, pues la materia sólo es el soporte de estas fuerzas, al igual que la ley de la causalidad sólo es el organizador de sus propiedades. Así pues, tal explicación del mundo sólo sería una explicación relativa y condicionada, sería propiamente lo obra de una *física* que a cada paso anhelaría una *metafísica*. (WWV, II, 17-8).

C: Argumento de acceso epistemológico.

Como el argumento de inmediación y el de certeza, este argumento se basa en consideraciones epistémicas. El realismo debe ser falso dice Schopenhauer “si todo lo que conocemos radica en nuestra conciencia” (WWV, II, 5).

El realismo, que con su apariencia de ceñirse a los hechos se impone por ello al entendimiento inculto, parte justamente de una suposición arbitraria y es por ello un castillo en el aire, al pasar por alto o negar el hecho más primordial, a saber, que todo lo que conocemos está dentro de la conciencia. (WWV, II, 5-6).

⁶ Para esto véase *La Voluntad en la Naturaleza*, y el capítulo doce de los *Complementos*.

El argumento que construye McDermid a partir de esto es:

C1. Si el realismo epistemológico fuese cierto, el conocimiento del mundo sería conocimiento de un reino de objetos independientes de la mente.

C2. Todo lo que conocemos descansa en la conciencia.

© C3. Podemos conocer sólo nuestras representaciones, pero no las cosas independientes de la mente (de C2).

© C4. Si el realismo epistemológico es cierto, carecemos de conocimiento empírico (de C1 y C3).

C5. No podemos consentir tal escepticismo, podemos tener y de hecho tenemos conocimiento del mundo externo.

© C6. El realista epistemológico debe equivocarse sobre los objetos externos que son independientes de la mente (de C4 y C5).

McDermid nos dice que el problema con este argumento, es la inferencia entre C2 y C3. C2 sólo puede seducirnos si la tomamos en el sentido de que no podemos conocer “x”, a menos que seamos en algún grado conscientes de “x”. Es plausible que no conocemos nada del mundo a menos que sea un posible objeto de experiencia, pero de esto no se sigue que, como en C3, no puede existir conocimiento de la realidad independientemente de la mente, a menos que ya hayamos asumido que no podemos conocer nada con esta independencia. Con lo cual, para McDermid, no se aclara por qué debemos aceptar el supuesto posterior, si no se apunta antes que no existen objetos independientes de la mente, y si ya estamos en ese camino, entonces el argumento de acceso epistémico es superfluo, pues falla al acarrear demasiados presupuestos: o se sustenta en la cuestión contra los realistas, o descansa en el supuesto que Schopenhauer todavía tiene que defender.

Como en los dos argumentos anteriores, el problema empieza en el supuesto idealista de que todo lo que conocemos descansa en la conciencia, aunque en este argumento es menos radical, pues consciente -hasta cierto punto- que podemos admitir el supuesto si es tomado en el sentido de que no se puede conocer X, a menos de que seamos en algún grado conscientes de ese X. Pero de ahí a que podamos conocer únicamente nuestras representaciones es rechazado, pues eso sería asumir el hecho de que no existen objetos independientes de la mente. El punto clave de este argumento, es el hecho de que

no se puede aceptar la negativa de la existencia en sí y por sí de los objetos, pues McDermid sostiene que si no se ha demostrado que estos objetos existen, entonces no se puede concluir que no podemos tener conocimiento de ellos. La respuesta para este argumento ya fue parcialmente expuesta en el primer cuestionamiento, pues ahí se dijo que en la teoría de la percepción de Schopenhauer, no se está negando la existencia de “objetos” externos, o más precisamente la realidad empírica que incita la sensación en alguno de nuestros sentidos –pues no se puede hablar propiamente de objetos acabados como sugiere McDermid. Lo que se niega, es que lo que nos afecta exteriormente sea tal cual se experimenta en nuestra percepción, pues:

Se necesita estar dejado de la mano de todos los dioses para figurarse que el mundo intuible que está ahí fuera, llenando con sus tres dimensiones el espacio, avanzando en el inexorable curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de la causalidad, que no admite excepción, pero conformándose en todos estos aspectos solamente a leyes que podemos enunciar antes de cualquier experiencia relativa a ellos, -que un mundo así, digo existe ahí fuera totalmente objetivo y real, y sin nuestro concurso, y que, por la mera sensación de nuestros sentidos, llega a nuestro cerebro para existir otra vez en él tal y como existe fuera. Cuna mísera cosa sería [...] Sólo cuando el *entendimiento* entra en actividad aplicando su sola y única forma, *la ley de la causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. (VW, § 21, pg. 90-2).

Recordemos que en la exposición de este proceso se aseguraba que la sensación que registra el cuerpo sólo es una sensación, no es una intuición, es un dato estrictamente subjetivo y como tal sólo es el material empírico, es el efecto con el que tiene inicio el proceso de la intuición. Y en esto da su asentimiento B. Magee, pues Schopenhauer:

...está de acuerdo en que los objetos materiales estimulan nuestros sentidos físicos reflejando la luz en nuestras retinas, ondas sonoras en nuestros tímpanos, y que a través de la piel ejercen presión sobre nuestras terminaciones nerviosas, etc. Pero nadie soñaría negar esos hechos. Y Schopenhauer jamás los negó. Lo que negó fue que estos hechos pobres y exigüos constituyeran el mundo inconmensurablemente extenso, rico, hermoso, sutilmente detallado, casi ilimitadamente variado y aún minuciosamente integrado, con toda su consistencia y su organización, que experimentamos en la percepción. (Magee, 1991: 125).

Bajo estos términos es como ha de entenderse que la existencia en sí y por sí de los objetos reclamados por McDermid no puede sostenerse, pues afirmar la existencia de esos “objetos” fuera de nuestra percepción es producto de nuestras capacidades intelectuales. Que no se explique con lujo de detalle cómo es que se lleva a cabo ese proceso, no quiere decir que esté errado. Los fisiólogos modernos están de acuerdo, o mejor dicho, tienen demasiadas coincidencias con esta explicación, pues se asegura que todos los datos sensoriales que recibimos por medio de nuestro cuerpo, llegan al cerebro como un impulso eléctrico, desencadenando una reacción electroquímica, que el cerebro interpreta o

convierte en una imagen, si el impulso proviene de las células sensibles a la luz – fotocensoras- de la retina;⁷ en un sonido si el impulso proviene de la vibración de nuestro tímpano; en un sabor si proviene de nuestras papilas gustativas, etc. No se cree que el objeto que provoca estas sensaciones pueda trasladarse a nuestro cerebro como es él mismo, ni tampoco que la mera sensación sea exclusivamente la que desencadene la percepción del mundo externo. Schopenhauer no tenía pruebas de esto, pero contaba con una formidable intuición y ejemplos que le dieron la clave para ello, pues así como los fisiólogos modernos lo resolvieron a partir de un fenómeno muy raro que experimentan pocas personas, él lo desprendió de ejemplos observables. Los fisiólogos tienen registrados los casos de los “cinestésicos”, personas que experimentan formas y colores al escuchar cualquier ruido. Dichas personas, al escuchar un sonido como la música o un ruido como el motor de un carro, inmediatamente se están representando formas y colores a partir de dichos sonidos. Otro caso y tal vez el más famoso, es el del miembro fantasma, que se encuentra ya en Descartes pero que también documenta Schopenhauer, y es explicado por la fisiología moderna. Schopenhauer lo tomaba como un ejemplo para demostrar la intelectualidad de la intuición; él planteaba que, si la intuición es meramente empírica, entonces a qué se debe que la persona que ha perdido un miembro siga experimentando sensaciones con el miembro que ya no tiene, o en el mayor de los casos dolor, o la propia sensación de aún tenerlo. Para él, esto demuestra que la intuición es intelectual, pues de otra forma, no se podrían explicar los acontecimientos descritos. La fisiología dice que el dolor o la sensación de aún contar con dicho miembro e incluso tener sensaciones, se debe a que el *tálamo* –una de las partes del cerebro- recibe los impulsos de los nervios del órgano perdido en cuestión, que empiezan a hacer nuevas conexiones con las terminaciones vecinas, y por ese motivo se experimentan sensaciones del miembro faltante, aunque en su mayoría sea de dolor porque el cerebro es confundido, el punto es que el cerebro aún coordina las nuevas conexiones en una lesión. Como estos ejemplos hay más, mismos que podrían ayudar a la propuesta epistemológica de la percepción schopenhaueriana, y a su teoría de la parte inconsciente, pero en este momento no es el lugar para puntualizarla.

⁷ Hay que considerar que el ojo humano cuenta con 127 millones de células sensibles a la luz, dotándolo de una excelente visión para mediar en la experiencia con un alto grado de efectividad.

Queda a resolver la cuestión de que no existen los objetos en sí, y en consecuencia el realismo ha de tomarse como errado, entonces Schopenhauer todavía tiene que responder por qué él sustenta una realidad en sí. Esta cuestión la retomaré en un argumento posterior, ya que también me permite acarrear más presupuestos, pues se puede decir con lo expuesto arriba que sí se está tomando en cuenta a la realidad, pero no se le atribuyen las características que pretende el comentarista, pues en última instancia, eso significaría regresar a la pasividad del sujeto en el ámbito del conocimiento, lo que traicionaría al idealismo trascendental.

D: Argumento de lo concebible.

Como en el argumento de acceso epistémico, este argumento es un reducto del realismo. Para Schopenhauer el realismo es absurdo, porque cualquier intento de concebir un objeto independiente de la mente está condenado a auto-eliminarse.

Que *el mundo objetivo estuviese ahí* aún cuando no existiera ningún ser cognoscente parece algo cierto en un primer asalto, porque cabe pensarlo en abstracto, sin evidenciar la contradicción que entraña. Ahora bien, si uno pretende *realizar* éste pensamiento abstracto, esto es cuando quiere traducirlo a esas representaciones intuitivas de las que únicamente (como todo lo abstracto) puede recibir contenido y verdad, e intenta según ello *imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, advierte que cuanto imagina con ello es en realidad lo contrario de su propósito, a saber, el proceso dentro del intelecto de un sujeto cognoscente que intuye el mundo objetivo, o sea, justamente lo que había querido excluir. (WWV, II, 6-7).

El argumento que propone McDermid resulta así:

D1. No podemos imaginar o concebir un mundo objetivo existente sin una mente o sujeto cognoscente.

© D2. El realismo es inconcebible.

Para el comentarista, la premisa de la que se parte es ambigua, pues por lo menos da pie a tres interpretaciones, las cuales de una o u otra forma nos llevan a un argumento falso, así que el realismo ontológico que comprende este argumento no es depuesto. Veamos el primero de los casos. En el caso en que la premisa D1 es verdadera, esto por el hecho de que no podemos representarnos nada a menos que contemos con un aparato mental. Si esto es todo lo que hay detrás de D1, entonces la tesis idealista que resulta no puede ser inferida válidamente, pues el espectro de posibilidad de D1 es diferente al de D2. Con esta interpretación el argumento de lo concebible es inválido y el realismo sale sin rasguños.

La segunda interpretación, versa en que si los conceptos tienen su fundamento en las representaciones intuitivas, entonces cualquier concepción del mundo externo es un sin sentido, una abstracción vacía, a menos que pueda trasladarse a términos de lo actual o posible percepción. Con lo que no se puede formar ninguna concepción significativa del mundo como es en sí mismo, sino sólo como aparece, como objeto para un sujeto. Es decir, que cualquier X que se pueda concebir debe abstraerse de su experiencia perceptual, y esto quiere decir que se ha asumido que sólo lo que depende de la mente es perceptible.

La tercer interpretación y la que para McDermid es la más prometedora para interpretar la premisa (D1), es que puede ser que su idea detrás sea que no podemos imaginar o concebir objetos físicos sin imaginar cómo podrían aparecer a alguna conciencia, o sea, que cualquier objeto que podamos pensar incluye explícitamente la referencia a una perspectiva subjetiva. Ahora bien, para el comentarista, esto último no es el tipo de idealismo definido en las tesis (Ida) e (Idb), con lo que el argumento es descartado por ser inconmensurable.

En la primer interpretación, si el espectro de posibilidades de las dos únicas premisas es lo que lo hace un argumento falso, entonces McDermid esta negando la posibilidad de inferir por una vía no directa la respuesta, no sólo esta, sino de cualquier cuestión que pueda plantearse, pues es plausible que si se demuestra que no podemos imaginar un mundo objetivo existente sin un sujeto cognoscente, entonces la postura del realismo ontológico que afirma que existe un mundo objetivo en sí mismo e independiente de cualquier sujeto cognoscente, puede tornarse como no viable. Como ya expuse en el segundo argumento, en todo caso el error de Schopenhauer se encuentra en su dogmatismo, pues no da oportunidad al falibilismo, o sea, a la posibilidad de que la conciencia no sea lo único que constituya nuestro mundo, y dicho sea de paso, el argumento de la certeza puede responder ésta primera interpretación de la premisa D1. Ahora bien, si la premisa D1, tiene un espectro de posibilidad diferente del contenido de la conclusión o D2, es porque hacen falta premisas. Es cierto que lógicamente no se sigue que si no podemos concebir un mundo objetivo sin un sujeto cognoscente, entonces, el realismo sea inconcebible, pues sería como decir que si sólo conozco objetivamente las manzanas rojas, entonces no son concebibles las manzanas amarillas. Este condicional no excluye la posibilidad de que existan las manzanas amarillas o verdes o pintas, sólo asegura que bajo mi concepción sólo conozco las manzanas rojas.

Pero dado que el argumento del idealismo trascendental versa en que todas nuestras percepciones y todos nuestros conceptos dependen y están condicionados por el aparato que los hace posible, pues este aparato nos es dado *a priori*, entonces si y sólo si podemos conocer objetos correspondientes a nuestras facultades, entonces, el realismo que concibe un mundo independiente de la mente bien puede ser falso, ya que “...un sujeto que intuye sensiblemente tiene objeto con cualidades correspondientes a su organización” (WWV, II, 17). “...pues este mundo intuitivo y real, es manifiestamente un fenómeno cerebral; por eso resulta contradictoria la suposición de que dicho mundo también exista en cuanto tal independientemente de todo cerebro” (WWV, II, 6).

En cuanto al problema de que si se pretende mostrar que la sola idea de realidad independiente de la mente es inconcebible, entonces este argumento rebota con la posibilidad del idealismo ontológico que ostenta la aceptación de la Voluntad como una realidad independiente, lo que entra directamente en contraste con el mundo como representación. Ahora bien, no es equiparable un argumento con otro, es diferente la forma de sustentar el idealismo ontológico de la Voluntad, pues este versa en que podemos reconocer la manifestación de la Voluntad en el mundo fenoménico; no puede conocerse, pues todo conocimiento implica nuestra mediación, pero puede sentirse, ya que nosotros mismos somos parte de la *cosa en sí*, incluyendo nuestro cuerpo, del cual, para Schopenhauer, somos doblemente concientes: por un lado, como representación, y por otro, como voluntad. Pero el problema es que el poder pensar la Voluntad como lo otro del conocimiento no implica su conocimiento, ni mucho menos que de su conocimiento se derive el conocimiento de nuestros objetos, así que la idealidad ontológica queda salvada, pues no se hace uso de ella como lo hace el realista ontológico.

La segunda interpretación que elabora el comentarista es cierta; Schopenhauer explica en el principio de razón suficiente del conocer, que los conceptos son dependientes de las intuiciones, pues ellas constituyen el material que integra su contenido y si no sucede lo anterior, entonces son simplemente conceptos ilegítimos. Lo que el comentarista objeta, es que aceptar esto –que los conceptos son dependientes de la intuiciones y estas, dependientes de la mediación de nuestra conciencia- es aceptar que sólo los contenidos de la mente son perceptibles, con lo que regresamos al mismo problema de la certeza de la conciencia, pues a partir de que esto sale de nuevo a la luz, entonces es imposible formarse

una concepción significativa del mundo como es en sí mismo, ya que cualquier concepción de éste, resulta un sin sentido, una abstracción, con lo que el realismo ontológico presentado de esta manera puede ser soslayado.

La tercer interpretación calificada como la más prometedora versa en que puede pensarse D1, como que no podemos imaginar o concebir objetos físicos sin imaginar cómo podrían a parecer a alguna conciencia, donde cualquier objeto que podamos pensar incluye explícitamente la referencia a una perspectiva subjetiva. McDermid aclara que esto último no es el tipo de idealismo definido en las tesis (Ida) e (Idb). Pero si nos atenemos a la cita, esta pone en evidencia lo contradictorio que es pensar sobre cualquier cosa de la realidad sin que en ese proceso intervenga un sujeto, no involucra una perspectiva emocional, como podría presentarse con una metáfora. Lo que la cita está diciendo, es que si se puede pensar que al excluir del mundo a todos los sujetos, y pensar desde esta abstracción cómo es el mundo objetivo, entonces es claro que esto lo está pensando un sujeto, con lo que el propósito se vuelve contra quien piensa esa abstracción, pues no puede salir del círculo de la delimitación de sujeto y objeto. Y ese idealismo no es el definido en las tesis Ida e Idb, porque el autor desde el principio no consideró la recíproca delimitación de sujeto y objeto.

Nuestro proceder se diferencia por completo de estas dos equivocaciones contrapuestas, al no partir del objeto ni del sujeto, sino de la *representación*, como el primer hecho de la conciencia, cuya primera forma más esencial es la descomposición en objeto y sujeto, y la forma del objeto es a su vez el principio de razón en sus diversas formas. (WWV, 40).

Las dos equivocaciones contrapuestas a las que se refiere Schopenhauer, son el materialismo y el idealismo absoluto, las dos posiciones extremas en cuanto a su objeto de estudio. La primera afirma que todo es materia y nada más que materia, y la segunda hace resultar todo del sujeto. Por eso él cree tener una ventaja real al partir de la representación, así que la contraposición básica que ha de reconocerse es entre dos elementos de la conciencia referidos al mismo sujeto: las cosas que podemos conocer –las representaciones–, y la cosa en sí.

Como las tres interpretaciones refieren al realismo ontológico, o sea, a la afirmación de que las cosas existen tal cual fuera de nuestra percepción, y las tres interpretaciones de la premisa D1 se sustentan en la afirmación de que no se puede conocer nada más que lo que nuestra propia conciencia configura, y de ahí que postular una realidad independiente de la mente es absurda, y por tal razón el realismo es falso, entonces, es preciso decir -para

esclarecer esto-, que tanto Kant como Schopenhauer afirmaban que nuestras percepciones y concepciones no pueden ser todo lo que hay, pero *no* se asemejan a lo que hay además de ellas, por lo que todo lo demás que existe no puede ser un mundo de existencia independiente que les corresponda; además, debido a que constituyen el límite de lo imaginable, no podemos formar conceptos de lo que hay más allá de ellas. Este es el fundamento de la equivocación en el que ha caído la tradición empírica, que se basa en la visión del mundo del sentido común que cae en el error más frecuente del realismo ingenuo. Por ello, cuando el idealista trascendental afirma que nuestra concepción del mundo se atiene a nuestras facultades mentales que no pueden aplicarse a nada independientemente de la conciencia, el empirista que cree que el mundo de la experiencia es todo lo que existe, piensa que el idealista trascendental afirma que nada existe independientemente de nuestras mentes, y con ello lo malinterpreta, pues aunque haya algo más de lo que nuestras mentes interpretan y configuran –la cosa en sí-, a eso no tiene acceso nuestro intelecto, sólo son condiciones, las formas de cualquier experiencia posible que carecen de interés metafísico, pues se ciñen a la experiencia. El tipo de realismo que McDermid quiere contraponer al idealismo trascendental, parece olvidar que cuando el idealista habla de “mundo empírico”, no se refiere a la totalidad del mundo, sino a las experiencias reales y posibles, y que cuando habla de objeto físico o material, se refiere a un objeto del mundo empírico, de manera que el mundo de objetos materiales depende de la mente en manera tautológica, pues:

Es una tautología decir que el mundo tal y como lo percibimos y concebimos es únicamente algo que existe en términos de categorías dependientes de los sentidos y de la mente. Por esa razón, lejos de considerar que dicha tautología es una tontería, todos deberíamos sentirnos obligados a aceptar su verdad. (Magee, 1991: 84).

Esto último que se acaba de apuntar, será el motivo de objeción del siguiente argumento, así que pasemos a él para continuar ésta resolución.

E: El argumento de la representación.

Este argumento tiene un objetivo parecido al del anterior, pues pretende marcar el error en que incurre el idealismo trascendental schopenhaueriano, esto por querer concluir que el realismo epistemológico es falso, o la tentativa de negar que la percepción se produce por conocimiento de los objetos en sí.

Hay una contradicción en la acepción de que una cosa se conoce de acuerdo a lo que es en y por ella, en otras palabras, fuera de nuestro conocimiento. Como ya he dicho, todo conocimiento está esencialmente hecho de representaciones; pero mi elaboración de representaciones, justamente por ser mía, nunca podrá ser idéntica con el ser en sí del objeto fuera de mí. (WWV, II, 194) Esta cita no fue encontrada en el texto.

El argumento que puede extraerse es el siguiente:

E1. El conocimiento está esencialmente hecho de representaciones.

E2. Mis representaciones son distintas de la cosa en sí.

© E3. Nuestras representaciones preceptuales no pueden producir conocimiento de las cosas en sí, esto es, de lo que las cosas son fuera de nuestro conocimiento o sin la mente. (de E1 y E2).

El problema que el comentarista identifica como central es que a pesar de que E2 es tan correcta como trivial, ¿cómo Schopenhauer reconoce que nuestras representaciones no son idénticas a las cosas independientes de la mente, que se supone ponen al realista epistémico a la defensiva? No se puede concluir que el realismo epistemológico es falso en el terreno en que las representaciones son todo lo que conocemos. El problema discurre en el orden de que es perfectamente posible aceptar la idea de que las representaciones son lo único que podemos conocer directamente, sin concluir que el conocimiento está confinado a mis representaciones; la última idea no parece seguir lógicamente a la primera. ¿En qué terreno entonces, Schopenhauer acepta esto? Para el autor, Schopenhauer se ha valido de un argumento en el que, si se asume que la cosa en sí es la cosa aparte de las formas de representación perceptual, o conocimiento, entonces se puede derivar de E1 y E2 la conclusión de que percibimos no las cosas en sí mismas, sino las cosas que nos aparecen bajo las formas de nuestras representaciones. Resultando que la forma perceptual es puramente subjetiva, cosa legítima para las representaciones, pero no para los objetos independientes de la mente. Al concluir, el comentarista señala que Schopenhauer ofrece un argumento para afirmar que las formas del intelecto -espacio, tiempo y causalidad- son subjetivas, pero eso se verá más adelante.

A pesar de la aparente complejidad que presenta el argumento, la conclusión –E3- lo concentra, pues “Nuestras representaciones preceptuales no pueden producir conocimiento de las cosas en sí, esto es de lo que las cosas son fuera de nuestro conocimiento o sin la mente.” Ahora bien, la objeción contra este argumento que plantea McDermid, gira en

torno a dos cuestiones –que en realidad pueden reducirse a una sola-; la primera es por las razones por las cuales se reconoce que las representaciones son diferentes de la cosa en sí, lo cual entra en discusión con el realismo epistemológico; la segunda, a partir de qué se acepta la idea de que nuestras representaciones son lo único que podemos conocer pero “sin concluir que el conocimiento está confinado a mis representaciones”.

McDermid nos dice que, cuando Schopenhauer lanza su ataque, supone que el realismo se pondrá a la defensiva, pues cuando éste asegura que nuestras representaciones no son idénticas a las cosas independientes de la mente, hace una implicación directa, y reconoce que las representaciones no son idénticas con las cosas independientes de la mente. Entonces la tesis según la cual hay cosas en sí, y la percepción puede producir conocimiento de ellas, es falsa. McDermid acepta que es perfectamente posible admitir la idea de que las representaciones son lo único que podemos conocer directamente, pero de ahí no concluye que el conocimiento está confinado a las representaciones, arguyendo que en esto no hay una secuencia lógica.

Si Schopenhauer acepta esto al asumir que la cosa en sí es la cosa aparte de las formas de representación perceptual, entonces se ha valido de un argumento en el que, si se asume que la cosa en sí es la cosa aparte de las formas de representación perceptual, o conocimiento, entonces se puede derivar de E1 y E2 la conclusión de que percibimos no las cosas en sí mismas, sino las cosas que nos aparecen bajo las formas de nuestras representaciones, “resultando que la forma perceptual es puramente subjetiva, cosa legítima para las representaciones, pero no para los objetos independientes de la mente.” Y esto es cierto, y es el núcleo mismo del idealismo trascendental, pues la *cosa en sí* es algo aparte de la forma de nuestra representación, de ahí que sólo percibamos las cosas como nos aparecen bajo las formas de nuestra representación, pues estas son enteramente subjetivas al ser *a priori* en nuestro intelecto.

Todas nuestras percepciones y nuestros conceptos dependen y están condicionados por el aparato que los hace posibles. Sólo podemos percibir, experimentar y conocer en virtud de nuestro sistema sensorial y nuestro sistema nervioso. Nuestras experiencias y nuestros conocimientos sólo pueden tener las formas que esos sistemas les dan. Sólo podemos conocer las cosas tal y como se nos presentan y sólo como *pueden* presentarse ante nosotros. Nos es radicalmente imposible conceptualizarlas como son en sí mismas, independientemente de cómo las experimentamos. (Magee, 1991: 425).

Esto es lo que B. Magee afirma que es una tautología,⁸ pues decir que el mundo tal y como lo percibimos es únicamente algo que existe en términos de nuestras facultades, es lo mismo que decir que lo único que podemos conocer del mundo es lo que aparece bajo la forma de nuestra representación.

Ahora bien, lo que McDermid objeta, es la conclusión de que el realismo es falso, pues si consideramos lo anterior, no se puede concluir que el realismo epistemológico es falso en el terreno en que las representaciones son todo lo que conocemos, aunque no aplica directamente para los objetos independientes de la mente o cosa en sí. También hay que reconocer que Schopenhauer asegura que del conocimiento de la representación no se puede salir por una representación, así que para tener algún conocimiento de la cosa en sí, hay que apelar a otro tipo de orden, mismo que nuestro autor va a encontrar a través del cuerpo, en la conciencia volitiva que se cimienta en los sentimientos, en los estados de la voluntad, en el placer y el dolor.

Recordemos que Schopenhauer argumenta que si la diferenciación, o sea, la individuación, se da por medio de las facultades *a priori* del sujeto, a saber, espacio, tiempo y causalidad, y si cualquier cosa de la que tengamos conocimiento se nos presenta bajo estas categorías -en un momento en el tiempo y en un lugar espacio- pues su posibilidad misma se presenta por ellos, entonces ¿por qué medio se puede afirmar que podemos reconocer que las cosas en sí mismas pueden producir directamente nuestra representación, considerando a estas como pretende el realista?

He oído a muchos filósofos en Gran Bretaña afirmar que según el idealismo trascendental ‘todo existe en una mente, o en las mentes’, o ‘la existencia es mental’. Se trata de un error radical. No es lo que decían Kant y Schopenhauer, ni lo que creían. Por el contrario, ambos creían que la realidad subyacente de la que nos apartaba la superficie variable de nuestras experiencias contingentes y efímeras, existían en sí misma, independiente de la mente y de sus percepciones o experiencias. Si la realidad fura exclusivamente la percepción o exclusivamente la experiencia, presumiblemente no sería posible abarcarla exclusivamente en la percepción o la experiencia, conocerla completamente, sin dejar nada de lado. Pero no es así, y el objetivo fundamental del idealismo trascendental está contenido en la idea de que si bien nos es posible percibir, experimentar o pensar o considerar sólo en categorías cuya posibilidad, naturaleza y límites estén determinados por nuestro aparato, lo que exista no puede existir en sí mismo en términos de esas categorías, porque la existencia como tal no puede estar comprendida en categorías de ninguna manera. Esto debe significar que de un modo no fantasmagórico y no incomprensible, aquello que existe independientemente de la experiencia debe ser en toda su naturaleza diferente del mundo de nuestras representaciones. Pero dado que el mundo de nuestras representaciones es el único mundo que conocemos –y el único que podemos conocer- es casi irresistiblemente difícil no tomarlo por el mundo *tout court*, por la realidad, lo que hay en el

⁸ Esto se expuso en un argumento anterior.

mundo por sí mismo. Esto es lo que todos nosotros hacemos, es la visión del sentido común de las cosas, y sólo una reflexión profunda y sofisticada puede librarnos de ella. (Magee, 1991: 83-4).

A pesar de que los empiristas conocen el argumento de la ilusión -mismo que ha sido registrado desde hace siglos-, que son argumentos ejemplares cuya finalidad es demostrar que las cosas no son y no pueden ser siempre tal como las percibimos, ya que exponen que el mundo no es realmente como se nos presenta en la experiencia, pues cómo podrían explicarse las variaciones de percepción que experimenta un mismo sujeto, cuando sucede que si el objeto es un objeto en sí, entonces este necesariamente debe de ser constante. Aún estando de acuerdo con lo que los argumentos de la ilusión demuestran, siguen pensando que el mundo es como lo percibimos, pues de otra forma no podríamos operar en él certeramente. No se considera que no existe un sentido inteligible que dé cuenta de otros tipos de categorías a partir de las cuales podamos comparar nuestro sistema del mundo, dependiente de la mente y los sentidos y aquél. Además, las categorías sólo pueden aplicarse a la experiencia, dándole forma a cualquier forma que esté al alcance de nuestra conciencia y conocimiento. En conclusión, la realidad en sí es algo realmente inconcebible para nosotros, independiente de lo que pensamos, idea que conforma el núcleo del idealismo trascendental, y que los empiristas no terminan de comprender. La idea de que la existencia es mental, es incoherente y contraria a la intuición. Sin embargo, afirmar que la realidad es ininteligible, también es contrario a la intuición, pero esto no significa que sea falso, sino que requiere una investigación filosófica de vital importancia en las cuestiones metafísicas. De hecho, la tradición intelectual de la que somos herederos, y que tendemos a considerar realista y práctica, se basa en ideas que, cuando fueron nuevas eran tan contrarias a la intuición, como cualquier innovación injustificada lo ha sido siempre. En nuestro pensamiento cotidiano e irreflexivo, se tiende a aplicar a nuestro entorno el mismo geocentrismo de nuestros antepasados, que no conocían otra posibilidad.

F: El argumento de la analogía.

Schopenhauer sugiere que desde que el mundo que aparece en mis sueños es en algún sentido moldeado por la mente, el mundo que se me presenta cuando estoy conciente, debe ser similarmente dependiente de la mente.

[El mundo] ha de reconocérsele cierto parentesco con un sueño e incluso calificarlo como tal. Pues la misma función cerebral que mientras dormimos, hace nacer como por encanto un mundo

perfectamente objetivo, e intuitivo e incluso palpable, ha de contribuir de igual medida a la representación del mundo objetivo de la vigilia. Ambos mundo aún cuando difieran en su materia, están obviamente moldeados por una misma forma. Esta forma es el intelecto, la función cerebral. (WWV, II, 4).

Los argumentos que se desprenden de esto son:

F1. El mundo que aprendo en mis sueños es una función de mi mente o intelecto.

F2. Este mundo de sueños es similar al menos en cierta clave fenomenológica, al mundo con que se encuentra la percepción verídica.

© F3. Es posible que el mundo externo está similarmente moldeado por (y dependiente de) la mente humana.

McDermid, sugiere que lo que Schopenhauer quiere decir con la afirmación de que los sueños dependen de la mente, es que a pesar de que los sueños pueden ser sobre objetos que existen independientemente del soñante, estos objetos no son lo que el soñante está experimentando. Cuando se ponen F1 y F2 juntos se llenan los huecos, y se tiene la materia prima para formar una versión del argumento de la ilusión, donde se intenta establecer una teoría representativa de la percepción. Dicho argumento tiene tres etapas. Primero, procede con la afirmación de que no se perciben objetos independientes de la mente en los sueños; los sueños nunca serán subjetiva ni fenomenológicamente distinguibles de las etapas cuando estamos despiertos, donde los objetos soñados se perciben. Luego, si dos estados mentales son subjetivamente indistinguibles o cualitativamente similares en alto grado, entonces es plausible asumir que los objetos son de la misma clase. Finalmente, se argumenta que, como los objetos se perciben directamente en los sueños - representaciones mentales como imágenes, datos sensoriales o ideas-, se sigue que todo lo que percibimos directamente, aún en el caso de la percepción verídica, es nuestra propia representación.

McDermid mantiene que si esta afirmación es cierta, entonces las representaciones son todo lo que percibimos directamente, lo que nos deja un trilema de posiciones: 1) escepticismo, 2) realismo representativo, 3) idealismo. En esto acepta que Schopenhauer haya empleado un argumento de eliminación, pues él cree que la posición (1) pocos la sustentarían, así que el verdadero problema se encuentra entre 2 y 3, de las cuales nos da su definición: realismo representativo: sostiene que el conocimiento de objetos físicos independientes de la mente, es epistémicamente mediada, y puede ser exitosamente derivado del conocimiento de las propias representaciones; Idealismo: sostiene que el

mundo es mi representación, por lo que el conocimiento de los objetos físicos, sólo es el conocimiento de mis representaciones. Concluye diciendo que lo que aquí se necesita hacer, es desacreditar el realismo representativo, y explicar qué está mal con la idea de que nuestras representaciones nos dan conocimiento de algo que no es representación, lo que trae de vuelta al argumento de la representación, que ha intentado la eliminación del realismo representativo, pero ahora utiliza el siguiente argumento que tiene mayor fuerza.

Como este argumento sólo pretende reforzar la causa del idealismo, y McDermid no presenta mayor objeción de que bajo el argumento anterior, los sueños, como el mundo empírico están moldeados por la mente, o en otras palabras, tanto el sueño, como nuestra percepción del mundo, únicamente son nuestras representaciones, al ser posibilitadas por nuestro aparato cognitivo, entonces, el argumento de la analogía cuya tentativa es reforzar la teoría representativa de la percepción, hasta este punto, puede ser aceptado. Lo que Schopenhauer quiere mostrar con esta analogía es que el mundo está condicionado por las formas cognitivas del sujeto, pues las representaciones intuitivas, como los sueños, son el producto de nuestras facultades, y por tanto sólo conocemos meros fenómenos – representaciones-, pero no las cosas en sí; el error radica en la idea de que nuestras representaciones son el resultado de la mediación epistémica de objetos físicos en sí y por sí y, por tanto, independientes de la mente, pues para Schopenhauer es inconcebible que una simple sensación, un dato en un órgano de nuestros sentidos sea lo que constituya una intuición, y menos aún una representación, si se entiende por esta el discurrir del cuádruple principio de razón suficiente, pues:

de la “filosofía *transcendental* se infiere además que el mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de la cosas en sí mismas, sino que es un mero *fenómeno* de estas, condicionado por aquellas formas que están ubicadas *a priori* en el intelecto humano (es decir, en el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos. Kant [...] mostró que el mundo fenoménico está tan condicionado por el sujeto como por el objeto; y, al aislar las formas más generales del fenómeno, es decir, de la representación, probó que esas formas son conocidas y percibidas en su legalidad no sólo partiendo del objeto sino también del sujeto, ya que ellas son en realidad los dos límites comunes entre sujeto y objeto; así concluyó que con el seguimiento de ese límite no se penetra en el interior del objeto ni del sujeto y, en consecuencia, nunca se conoce la esencia del mundo, la cosa en sí. (WWV, 499).

La objeción de McDermid gira entorno a que, si las representaciones son todo lo que percibimos, entonces Schopenhauer está obligado a decir que es errónea su idea de que nuestras representaciones nos dan conocimiento de algo que no es representación, o sea, la postura de un realista representativo, que “sostiene que el conocimiento de objetos físicos

independientes de la mente, es epistémicamente mediada, y puede ser exitosamente derivado del conocimiento de la propias representaciones.” Pero para ello nos lanza directo al siguiente argumento –al argumento de Simplicidad-, en el que el realismo representativo será absorbido por el realismo epistémico, que es el rival más fuerte con el que se puede enfrentar las tesis schopenhauerianas, con lo que este argumento sólo era un medio para delimitar las posturas y por ende el problema. Por tal motivo paso yo también al siguiente argumento, donde se desarrollará la replica de los tres últimos argumentos, pues McDermid también implica el regreso al argumento de la representación.

G: Argumento de simplicidad.

McDermid expone que, de acuerdo a cierto tipo de realismo epistémico, existen dos mundos: uno objetivo de los objetos independientes de la mente; y uno subjetivo, fuente de las representaciones. Schopenhauer advierte que el primero es superfluo, cosa que se comprueba por un experimento, en el que supuestamente sale a la luz la verdad del idealismo epistémico. El argumento que se toma es el siguiente:

Con arreglo al realismo, el mundo tal como lo conocemos, debe existir independientemente de este conocer. Eliminemos del mundo por un momento a todos los seres cognoscentes, dejando tan sólo a los seres inorgánicos y a la naturaleza vegetal. La roca, el árbol y el arrollo siguen ahí bajo el cielo azul: el sol, la luna y las estrellas iluminan este mundo, como antes, sólo que lo hacen en vano, al no haber ningún ojo que lo vea. Pero introduzcamos finalmente a un ser capaz de conocer. Ahora este mundo se presenta *otra vez* en su cerebro y se repite dentro del mismo exactamente tal como era antes fuera. Al primer mundo se añade ahora un *segundo* mundo que, aunque plenamente separado de aquél, se le asemeja por completo. Tal como el mundo objetivo está en el espacio infinito *objetivo*, exactamente así ahora el mundo *subjetivo* es conocido en el espacio *subjetivo* de esta intuición. Pero el segundo mundo tiene sobre el primero la ventaja de conocer que ese espacio, de ahí afuera, es infinito e incluso también puede señalar de antemano y sin necesidad de comprobarlo, correcta y minuciosamente la total regularidad de todas las posibles relaciones todavía no efectuadas en él [...] Yo pienso que todo esto, considerado con detenimiento, resulta bastante absurdo y conduce a la convicción de que ese mundo *objetivamente* absoluto, fuera de la cabeza, independiente de ella y *previo* a todo conocimiento, que nos figuramos haber pensado en primer lugar, no era otro que el segundo, el conocido *subjetivamente*, el mundo de la representación, que es el único que realmente somos capaces de pensar. Conforme a ello se impone de suyo la acepción de que el mundo, tal como lo conocemos, sólo existe también para nuestro conocimiento, o sea, únicamente en la *representación* y no fuera de ella. (WWV, II, 11). *Cursivas del texto.*

Nótese que Schopenhauer puntualiza esto también en la *Cuádruple...*, donde argumenta que el mundo independiente del realista no dice nada sobre una experiencia perceptual, que el mundo del idealista como representación, no pueda:

[U]n mundo de objetos en sí, el cual no estaba ligado directamente con el primero, sino sólo exteriormente, por medio de una armonía praestabilita: cosa la más superflua que pueda haber, pues este mundo no es jamás percibido, y el mundo exactamente igual de la representación sigue su propio curso sin él. (VW, § 19, pg, 67).

El comentarista opina que lo que se tiene es un argumento de abducción, o una inferencia a la mejor explicación. Es decir, según McDermid, Schopenhauer busca establecer la disputa entre realistas e idealistas, argumentando que una de esas dos es la mejor explicación de los datos (entendidos como ciertos aspectos generales del carácter de la experiencia perceptual), de lo que se supone que la teoría en cuestión es más apta de ser verdadera. El argumento resultante es el siguiente:

G1. El mundo independiente del realista es un superfluo duplicado del idealismo.

© G2. El realismo epistemológico, no explica también las experiencias perceptuales como el idealista epistemológico que se rehúsa a aceptar la existencia de cualquier cosa fuera de la representación. (de G1).

© G3. El idealismo es más apto para ser verdadero que el realismo; parece que el mundo como representación es el único que necesitamos invocar aquí. (de G2).

Para McDermid, el argumento de simplicidad tiene dos razones por las cuales falla. La primera es que se dirige sólo contra la cuestión de que los objetos no se conocen directamente, sino mediante algún intermediario epistémico (i.e., los sentidos). G1 no aplica para el realista directo, que evita los dos mundos al eliminar los intermediarios del mundo subjetivo. Además, ya que puede decirse que nuestras representaciones son *a priori* epistémicos de las cosas, sin decir que el anterior sea una copia del segundo, puede haber un realismo que no sea vulnerable a la redundancia que a Schopenhauer le importa en G1. Segunda falla: en G2, donde el idealismo aparece como una mejor explicación, no hay terreno firme donde fundamentarse; puede decirse que los idealistas establecen en el mundo menos tipos de entidades que los realistas, pero también puede decirse que la teoría más simple no es siempre la mejor, con lo que no puede concluirse que el idealismo es la mejor teoría. Con esto pareciera que el mundo objetivo golpeado tanto por Schopenhauer, pudiera tener un rol importante después de todo.

El comentarista en este argumento no da razón de nada de lo que venia planteando, pues empieza caracterizando al realismo epistémico, el cual postula la existencia de dos mundos: el primero de objetos independientes de la mente, y el segundo subjetivo, fuente de nuestras representaciones. Después nos ofrece las dos razones por las cuales el argumento no puede tener éxito como un argumento general contra el “realismo epistémico”. Pareciera que este argumento es un balance general que tiene como objetivo dar las últimas razones que el

idealismo trascendental pudiera aducir, persuadiéndonos hasta cierto punto de que ya no pudieran alegarse otras, por lo que resulta en un argumento un tanto desesperado, que utiliza Schopenhauer para legitimar su teoría.

Si el argumento de simplicidad sólo se dirige contra el punto de que los objetos no se conocen directamente sino mediante algún intermediario epistémico (i.e., sentidos), la pregunta es ¿cuántos argumentos entran en este apartado? Por lo menos entran el realismo representativo, el realismo ontológico, el realismo, realismo epistemológico, y el único que no participa, es el realismo directo.

Ahora bien, si G1 no aplica para el realista directo, “que evita los dos mundos al eliminar los intermediarios del mundo subjetivo”, y si estos intermediarios del mundo subjetivo son las sensaciones –entiéndase estas como simple dato empírico-, y la conciencia, y de ambas obtenemos como producto la representación, entonces es un tanto absurdo discutir con el realista directo, pues no imagino cómo puede hacerse este último de una concepción del mundo, a menos que el mundo esté ya en su mente. Además, McDermid agrega que “ya que puede decirse que nuestras representaciones son *a priori* epistémicos de las cosas, sin decir que el anterior sea una copia del segundo, puede haber algún realista que no sea vulnerable a la redundancia a la que Schopenhauer le imputa en G1”. Francamente no sé que quiera decir con esto, pues en las diversas distinciones que él mismo ofrece del realismo, no hay nada parecido a esto último que propone, así que, ¿qué validez le podemos dar a este argumento? Hubiese sido oportuno que proporcionara un ejemplo de lo que está proponiendo, pues si es el caso de que existe un realismo que no caiga en la redundancia de afirmar que sus concepción del mundo y el mundo son lo mismo, ya que nuestras representaciones son *a priori* epistémicos de las cosas, ¿cuál es tal?

Mencioné que el autor nos incita a pensar que Schopenhauer recurre al argumento de la simplicidad en un acto desesperado para demostrar la verdad de su teoría mediante este argumento abducción. Pero creo que este acto se ve más claro en el caso de McDermid; este argumento parece más bien un acto desesperado para acabar con el propósito idealista de Schopenhauer, pues puedo decir que en el exclusivo capítulo que el autor toma, no parece que Schopenhauer se esté lanzando contra un tipo de realismo definido y que McDermid distingue. Él escribe en general hacia lo contradictorio que le

resulta el realismo, pues en tal capítulo sólo proporciona el “punto de vista idealista”, que introduce a la obra los *Complementos*.

En cuanto a G2, que dice: “donde el idealismo aparece como una mejor explicación, no tienen un terreno firme donde fundamentarse, puede decirse que los idealistas establecen en el mundo menos tipos de entidades que los realistas, pero también puede decirse que la teoría más simple no es siempre la mejor, con lo que no puede concluirse que el idealismo es la mejor”. A partir de este argumento, tampoco podemos concluir que el realismo sea mejor, después de todo, McDermid no proporciona ninguna virtud que el realismo pueda tener sobre el idealismo, y tampoco puede concluirse que el mundo objetivo golpeado tanto por Schopenhauer, puede tener un rol importante después de todo.

Considero que ahora el comentarista es quien comete la falacia de acarrear demasiados presupuestos, pues el argumento que utilizó fue para confrontar el realismo epistemológico, que postula la existencia de dos mundos, y para el realismo representativo que era absorbido por el realismo epistémico, o para una nueva refutación para el argumento de la representación, pero ahora resulta que el argumento no incluye al realismo directo, por tanto falla para asentar la tesis idealista. Es importante recordar que desde que Kant demostró la vacuidad del concepto de la existencia independiente de las mentes resulta más claro que es el idealismo trascendental y no el empirismo ni el realismo, el que parte de la experiencia inmediata mediante pasos justificables, mientras que el empirismo parte de una presunción injustificable, siendo su error más fundamental el confundir sistemáticamente la epistemología con la ontología al atribuir propiedades dependientes de los sentidos o de la mente a cosas de existencia independiente. Todo el mundo de la experiencia es exactamente lo que parece, esto es lo que dice Schopenhauer y lo dice varias veces. Ya que el realista quiere hacer deducciones injustificadas sobre la existencia independiente de un mundo de objetos materiales que se representan presumiblemente en nuestras experiencias, y que el idealista trascendental es quien señala que estas deducciones carecen de validez, es el realista trascendental y no el idealista trascendental el que fantasea. El último afirma que el mundo empírico existe, no lo niega; lo importante es que el mundo de la experiencia no puede existir independientemente de la existencia, y que las condiciones de su posibilidad están contenidas en lo que es trascendentalmente ideal. Así,

lo trascendentalmente ideal, y lo empíricamente real son complementarios, y sin lo primero lo último no podría existir.

Al llegar a este punto, McDermid hace un balance de los siete argumentos hasta aquí expuestos, y nos dice que hasta ahora, el sustento que pretende dar Schopenhauer al idealismo epistemológico es insatisfactorio, pues las premisas son ambiguas y su defensa es mínima, además de que su derivación en conclusiones idealistas son ocasionalmente falacias. Pero optimistamente, nos dice que aún quedan dos argumentos de los que se puede obtener algo. Y estos se van a desprender al retomar lo expuesto en *Idb* e *Idc*, pues Schopenhauer piensa que el idealismo encontró su máxima expresión en el idealismo trascendental de Kant, quien hace justicia al sujeto cognoscente al explicar cómo la mente construye un mundo de objetos cognoscibles a través de ciertas estructuras formales *a priori* a los sentidos, a saber, espacio y tiempo.

H. Argumento del espacio y tiempo.

Schopenhauer dice:

La enseñanza kantiana nos dice que las cosas y sus formas y modos de existencia están inseparablemente asociadas con nuestra conciencia de ellos. De ahí que él piensa que el supuesto de que las cosas son como son, aun fuera o independientemente de nuestra conciencia es absurdo. Ya que estamos tan profundamente inmersos en tiempo, espacio y causalidad, y el completo curso de la experiencia descansa en ello; nosotros (y también los animales) estamos completamente en casa, y sabemos como encontrar nuestro camino en la experiencia desde el principio. Esto no sería posible si nuestro intelecto fuera una cosa y los objetos otra; pero puede eclipsarse sólo desde el hecho de que los dos constituyen el todo; que el intelecto por sí mismo crea ese orden, y este existe sólo por las cosas, pero esas cosas también existen sólo por él. (WWV, II, 9); citado por McDermid; el énfasis es suyo)

De aquí obtenemos que:

H1. Si el realismo epistemológico es correcto, entonces la percepción sensorial produce conocimiento de los objetos independientes de la mente en el espacio y el tiempo.

H2. Espacio y tiempo son las formas *a priori* de nuestras representaciones preceptuales, siendo contribuidos por el sujeto cognoscente a quien pertenecen. (WWV, II, 33).

© H3. El realismo epistemológico es insostenible, sólo el idealismo epistemológico, -la tesis de que el mundo del que tenemos conocimiento perceptual no es independiente de la mente- lo es. (de H1 y H2.)

Lo primero que se tiene que ver, es que la idea de Kant / Schopenhauer de que el espacio y el tiempo pertenecen al intelecto como sus formas -premisa H2-, está impuesto automáticamente en nuestras representaciones intuitivas. A partir de esto, si las intuiciones de espacio y tiempo son las condiciones de posibilidad de la experiencia, y por tanto deben ser *a priori* -para McDermid-, esta justificación resulta un impecable y ortodoxo kantismo; lo relevante de esto es a dónde nos lleva, pues H1 y H2 deben traer como resultado la exclusión del realismo epistemológico. Ahora bien, si el realismo epistemológico declara que los objetos de la percepción son, tanto independientes de la mente como espacio-temporales, entonces ¿cómo podemos tener acceso a las cosas? Lo que Schopenhauer quiere establecer, es la idea de la dependencia mental del mundo externo demostrando la idea de espacio y tiempo. Bien, pero ¿cómo puede sostenerse la afirmación de que espacio y tiempo son meramente ideales? Pues apoyando H2, que está sugerido a lo largo de sus escritos, como el siguiente:

...el mundo es tan dependiente de nosotros, en su conjunto, como nosotros, individualmente, lo somos de él. Pues al demostrar los principios trascendentales como aquellos con arreglo a los cuales podemos determinar sobre los objetos y su posibilidad algo *a priori*, esto es, *anteriormente* a toda experiencia, prueba que tales objetos no pueden existir tal y como se nos presentan independientemente de nuestro conocimiento. (VW, § 12, pg. 53).

El momento crucial está en la última frase: ya que los elementos *a priori* (formas y principios) contribuyen al conocimiento perceptual por el sujeto cognoscente, los objetos que conocemos bajo esas formas no pueden ser conocidos en sí mismos. Este supuesto se hace explícito en todos sus escritos. Considérese este pasaje de la *Cuádruple*:

...el principio de razón en todas sus formas es *a priori*, por tanto, radica en nuestro intelecto; por eso no es lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto en el que el mundo existe. Pues un mundo así, que se manifiesta en virtud de formas apriorísticas, es, precisamente por eso, mero fenómeno, por tanto, lo que vale sólo para él a consecuencia precisamente de estas formas no se puede aplicar al mundo mismo, es decir, a la *cosa en sí* que en él se manifiesta. (VW, § 52, pg. 224).

McDermid afirma que Schopenhauer da por hecho que cualquier cosa que se presente bajo las formas de espacio y tiempo, debe ser dependiente de la mente, precisamente porque estas formas son *a priori*. Sólo podemos enfrentarnos a esto si asumimos que, como espacio y tiempo pertenecen al intelecto por ser *a priori*, entonces son exclusivos del

intelecto, de forma que lo que así se perciba es dependiente de la mente, tanto como si hubiese sido estructurado por la imposición de formas que no son las suyas. Esta inferencia parece obvia y nada controvertida, sólo si nos avocamos en el “*a priori*”: algo que P. F. Strawson replicaba a Kant, era que perdía el sentido de los términos, un sentido austero y un sentido idealista trascendental. Para llamar a espacio y tiempo intuiciones *a priori* en sentido austero, debe decir que son elementos estructurales en cualquier concepción de experiencia inteligible para nosotros. Llamarle *a priori* en el segundo sentido, significa decir que pertenecen sólo a nuestro aparato cognitivo. Como Strawson sugiere, sólo al pasar de la primera a la segunda oración, el realismo epistemológico parece amenazado por lo que dice Kant sobre espacio y tiempo en la Estética Trascendental.

El problema que identifica el comentarista, es que se pueden hilar las dos premisas para obtener la conclusión de que el idealismo epistemológico es correcto, sí y sólo si, se asume que espacio y tiempo son las formas *a priori* de nuestras representaciones. Pero para él, esta premisa es errónea por ser inconsistente con la idea de que espacio y tiempo no son ideales, porque la idea de lo que es espacio y tiempo se parece seguir del hecho de que ambas formas pertenecen al sujeto, con lo que su versión del argumento no da una prueba conclusiva de que la percepción puede producir conocimiento sólo de meros fenómenos.

Como puede verse, McDermid no ataca la idea en sí de la *a prioridad* de espacio y tiempo, lo que ataca -como el resto de los argumentos-, es la conclusión y certeza del idealista trascendental, de que si espacio y tiempo son de naturaleza *a priori* y por tanto necesariamente están inscritos a las facultades del sujeto, y mediante los cuales son posibles los objetos, entonces eso implica que los objetos que percibimos son dependientes de la mente, lo cual trae como consecuencia la negativa de que el realismo epistemológico que postula sus objetos en sí mismos en un espacio y en un tiempo independientes del sujeto, sea verdadero.

A este respecto, no puede negarse que la cuestión de pretender establecer la idea de dependencia mental del mundo externo por medio de la idea de espacio y tiempo, es uno de los presupuestos más importantes del idealismo aquí sustentado. La escisión entre lo que podemos legítimamente conocer -fenómenos-, y lo que está fuera del alcance de nuestro conocimiento -númeno-, es a lo que en primer momento responde dicha distinción, pues un

idealista trascendental asegura que lo que podemos conocer se encuentra necesariamente en un lugar en el espacio y en un momento en el tiempo de nuestra percepción, dado que espacio y tiempo son las formas mediante las cuales percibimos dichos objetos, y esas formas se encuentran *a priori* en nuestra conciencia, con lo que sin ellas no podríamos acceder al conocimiento. Se había dicho que en la teoría de la percepción schopenhaueriana, “si todas las características que podemos atribuir a los fenómenos son dependientes del sujeto, no puede haber un objeto sin la existencia de un sujeto, *en ningún sentido que podamos atribuirle a la palabra*” (Magee, 1991: 117). *Cursivas tuyas*. Pues al suponerse la desaparición de todos los sujetos de percepción, nuestros objetos no pueden continuar en la existencia por sí mismos, pues eso significaría no haber comprendido lo que son los objetos. Si tiempo y espacio son la forma de nuestra facultad representativa y todas las características que presentan los objetos son aportadas por el sujeto, entonces por ningún medio se puede declarar la existencia en sí y por sí de “nuestros objetos”, pues si todo el mundo empírico que coexiste en un espacio y en un tiempo es creación de nuestras facultades, es decir, si todo corre en relación a nosotros, la cuestión es ¿cómo puede conocerse cualquier cosa si no es a partir de la conciencia del sujeto? Si la conciencia instala como primer forma de la aprehensión de sus objetos la dependencia de estos a las formas *a priori* de espacio y tiempo, y si bajo nuestros marcos conceptuales establecemos el tiempo y el lugar, pues nuestro entendimiento “...percibe todos los objetos del conocimiento empírico dentro de él como parte de ese espacio y en algún momento en ese tiempo” (Magee, 1991: 118) Entonces:

es imposible hablar de los objetos materiales en absoluto, y por lo tanto lo es también afirmar su existencia, sin la utilización de palabras cuya inteligibilidad se derive de la experiencia de los sujetos preceptores. (Magee, 1991: 118).

Que los objetos de “nuestra percepción” son el producto de nuestras facultades intelectuales y como tales dependen de nosotros en una manera de anterioridad epistemológica, puede responderse mediante el argumento que dice que si la diferenciación se da por las facultades *a priori* de espacio y tiempo, al omitirlas ¿cómo se podría distinguir una cosa de otra? No hay medio para afirmar que las cosas existen en sí y por sí fuera de la aplicación de dichas facultades, pues eso sería traspasar los límites del ámbito trascendental. Así, puesto que son las facultades *a priori* del sujeto las que constituyen la individuación, y esta es sólo un producto de nuestra facultad cognoscitiva -por lo que sólo

ésta es posible en el ámbito de la misma-, es decir, en el ámbito de nuestras representaciones, eso implica que no puede trasladarse a algo más allá, como sería el caso de querer aplicarlo a la realidad independiente, puesto que para Schopenhauer, la realidad en sí no es un reflejo en sí de nuestro mundo, no hay una realidad independiente tal cual como referente inmediato de la realidad espacio-temporal que experimentamos; por eso este autor sostiene frente al realismo epistemológico, la nulidad de una realidad independiente como sustento de la nuestra. Ahora bien, esto no debe confundirse con que detrás de nuestras representaciones no hay nada, lo que se afirma es que no pueden existir los objetos configurados como aparecen en nuestra percepción; estos son un producto de procesos que tienen lugar en nuestro cerebro, dándole la complejidad y riqueza con que lo experimentamos, pues si la realidad no fuera dependiente de nuestra conciencia, ¿cómo se podría explicar las diferencias que hay entre nuestros propios congéneres, o la falta de color y forma en otras especies, y más concretamente, las ilusiones que en ciertas circunstancias nos hacen pasar nuestros sentidos?, esto no tendría lugar si el objeto percibido fuera en sí, pues tendría que permanecer inamovible a todo tipo de percepción. Y un hecho aún más controvertido, si las cosas fueran en sí y por sí, entonces por qué en distintas regiones del mundo se nombran de diferente manera a la misma cosa; si las cosas fueran en sí necesariamente ¿no nos tendrían que revelar sus atributos específicos para su conceptualización?

De este modo, se ve que nuestras representaciones son sólo un producto de la aplicación del principio de razón, obteniendo como resultado inmediato, la nula duplicidad del mundo. Es decir, si nuestras facultades son las que ejercen la individuación, pues para tener conciencia de la existencia de algo, es necesario que esté en el espacio y en el tiempo, entonces nuestras representaciones no son una copia de objetos *en sí*, y esto libra a nuestro conocimiento de la posible inadecuación de la captación de esos objetos por parte del sujeto, cosa que es el principal problema de todo realismo.

Además, dado que la ley de causalidad es una facultad *a priori*, no puede aplicarse a esa realidad en sí como forma de extraer nuestra realidad, pues ello implicaría un uso ilegítimo de dicha facultad al ser el medio en el que se traicionaría la legitimidad y sustento de nuestra realidad. Si la intuición fuera lo dado por la afección de las cosas en sí en nuestra sensibilidad, se obtendría que los fenómenos son en último término, productos de cosas en

sí, lo cual implicaría que la realidad en sí es particularizada, y por tanto, de una u otra forma, hay un referente para cada uno de nuestros fenómenos al que podemos remitirnos por medio del principio causal. Este es uno de los reproches que Schopenhauer hace a Kant, pues cuando Kant afirmaba que detrás del fenómeno de la mesa, se encontraba el *en sí* de la mesa, hablaba como si hubiera un objeto particularizado para cada fenómeno; con esto, Schopenhauer consideró que su maestro cometía una doble falta, cuando, por un lado, daba crédito a pensar que se encontraba un *en sí* de cada una de nuestras representaciones, y por otro, aplicaba ilegítimamente la categoría de la causalidad, pues nuestros fenómenos entonces serían “causados” por ese *en sí* particularizado, aunque en sí mismo incognoscible.

En cuanto a la crítica de espacio y tiempo, en sentido austero y en sentido idealista trascendental, a la que se alinea McDermid, considero que, espacio y tiempo, al pertenecer a nuestro aparato cognitivo, son elementos estructurales esenciales en cualquier concepción de experiencia inteligible para nosotros. Son formas *a priori*, condiciones de posibilidad de la experiencia que en Schopenhauer se remiten a la fisiología de nuestro cerebro, de ahí que sean elementos estructurales esenciales para la posibilidad de nuestras representaciones. Espacio y tiempo son lo ideal trascendental, pero también tienen un referente material –el cerebro–, con lo que espacio y tiempo no son meramente ideales, aunque de hecho, son ellos los que posibilitan la idealidad. Esto puede traer confusiones, al pensarse que son elementos ideales por ser enfocados a la percepción del mundo empírico, pero en realidad son facultades, la intuición más inmediata, y la experiencia debe ser pensada como dependiente de esta intuición. Esto puede esclarecerse en la siguiente cita:

Si despojamos al *sujeto* de todas las determinaciones y formas de su conocer, eliminamos también todas las propiedades en el *objeto* y no queda nada más que la *materia sin forma ni cualidad*, la cual puede acceder a la experiencia en tan escasa medida como el sujeto sin las formas de su conocer. (WWV II, 17-8).

Por otro lado, si el mundo material existe independientemente de que lo experimente o no un ser sensible, la sobrevivencia de las entidades vivas dentro de él se relaciona con su adaptación a él. Por ello es que B. Magee afirma que hay dos mundos, uno es el de las cosas en sí mismas, el otro es el de la representación en los sentidos y en las mentes de los seres concientes mediante imágenes y conceptos dentro de sus propios cuerpos, que por cierto, se desarrollaron con ese propósito. Por esta razón, sigue siendo necesario un salto de

fe –siguiendo a Magee-, pues la teoría del idealismo trascendental puede ser cierta pero no demostrable, por lo que es un sistema de creencias metafísico que no se acepta mediante el conocimiento. Existen dos posibles objeciones; la primera, apela a la existencia del orden natural, y la segunda, que dice que el único requisito de una epistemología coherente es que explique nuestro conocimiento de los objetos; no parece necesario explicar la primera objeción, y sobre la segunda, no sólo se trata de explicar el conocimiento de los objetos, sino también del marco espacio-temporal en el que se perciben. Esto nos lleva a la objeción que se refiere a los límites de un marco del que el realismo trascendental no puede prescindir: espacio y tiempo. No puede formularse la idea de que el espacio en el que existe el mundo es limitado, ni de que es ilimitado; no podemos concebir que el tiempo tenga un comienzo, ni que no lo tenga, con los que las premisas del realismo no pueden formularse.

I. El argumento de Causalidad.

De acuerdo a este argumento, un entendimiento propio del terreno del principio universal de causalidad, es suficiente para proveernos de una demostración más de la verdad del idealismo epistemológico. Estos son los argumentos:

I 1. El mundo del que afirmamos un conocimiento perceptual, está gobernado por la ley de la causalidad, de acuerdo a que “cada cambio tiene su causa en otro cambio que le precede inmediatamente” (WWV, II, 42).

I 2. Pero la ley de causalidad sólo puede ser conocida *a priori*, siendo provista por el sujeto cognoscente.

© **I 3.** Nuestro conocimiento debe estar confinado a la representación o fenómeno.

(de **I1** e **I2**).

Para el comentarista, la primera premisa es inobjetable, pero ¿qué hay de **I2**? El problema no es que la ley de la causalidad sea un principio *a priori*, sino el supuesto aun no definido pero necesario para unir al espacio inferencial entre **I2** e **I3** -el supuesto de que si la ley de la causalidad es un principio *a priori*, entonces la esfera a la que deben ser legítimamente empleadas, está necesariamente restringida a la dependencia de la mente por el fenómeno-, o como dice Schopenhauer: “Si, por otro lado, la ley de causalidad está dada *a priori*, como Kant muestra, entonces tiene un origen subjetivo; y así es claro que con ello, siempre nos mantenemos en lo subjetivo” (WWV, II, 11).

Es precisamente la naturaleza *a priori* del conocimiento ya mencionado de espacio, tiempo y causalidad, independientemente como es de la experiencia, el que le restringe a la mera *phenómena*, es decir, para la representación o pintura mental del mundo, y el que lo privó de cualquier validez como la que otorga la esencia –en-sí-misma de las cosas, i.e., como aquello que existe independientemente de nuestra aprehensión. (BM. II. 65).

McDermid nos dice que el problema que se vuelve a presentar, es que Schopenhauer no tiene un argumento real para este supuesto tan importante, sino una flagrante equivocación que cuenta como argumento. Aquí parece que él está jugando sin ningún cuidado con dos sentidos de lo “subjetivo”: a) un débil sentido genético, donde cualquier cosa *a priori*, es automáticamente subjetiva, además de que no se deriva de nada exterior al sujeto; y b) más importante, el sentido normativo del término, en el que llamar “subjetivo” a algo es decir que no es válido para nada que exista independientemente del sujeto. Ahora, como el argumento en la premisa (I 2) muestra, a lo mucho, que la ley de la causalidad es subjetiva en el sentido genético, la única forma de pasar de (I 2) a (I 3), resulta por combinación de los dos enunciados de lo subjetivo, o por asumir que cualquier cosa que es subjetiva en el primer enunciado, debe ser subjetivo en el segundo. De ahí que McDermid concluya que no hay mucho que decir del argumento de Schopenhauer sobre la causalidad, pues tiene la misma estructura que los argumentos del espacio y tiempo. En cada caso, el razonamiento descarta la aseveración de que:

X. El conocimiento perceptual es posible sólo en la suposición de que algún elemento “E” es *a priori* y provisto por el sujeto cognoscente.

Cuando “E” en el argumento (H) se mantiene para las formas de espacio y tiempo, en el argumento (I) se mantiene para la ley de causalidad. Entonces acertado qué:

(Y) “E” es ideal, esto es aplicable sólo a los fenómenos no a los objetos independientes de la mente.

© (Z) El mundo conocido mediante la percepción es mera apariencia o representación.

Aquí, el comentarista encuentra que el problema en ambos casos es esencialmente el mismo. El movimiento importante de X a Y, nunca fue adecuadamente motivado o explicado por Schopenhauer; las formulaciones de estos dos argumentos pro-idealistas, descansan en una presuposición, cosa que es indeterminada en el argumento.

Hay que notar que el comentarista está homologando sin más, el correlato objetivo de la causalidad y el correlato subjetivo. Schopenhauer hace una clara delimitación de los ámbitos en que rige cada una de ellas, pues el devenir del mundo no se encuentra a la determinación del sujeto, el sujeto entiende el mundo porque formalmente está predispuesto al principio causal, y este es un reflejo de la manera en que actúa el mundo. Recordemos que hay una recíproca delimitación de las facultades y los objetos que el entendimiento conoce; no se puede negar que nuestro condicionamiento formal corresponde con las distintas variaciones que los “objetos” presenten –ocupamos la expresión objetos porque no hay otra palabra para referirse a lo que nos afecta exteriormente, aunque esto no sea un objeto de nuestra representación tal cual lo experimentamos, es un objeto, pues es lo otro aparte del sujeto. Ahora bien, si Schopenhauer identifica al entendimiento con la causalidad –y lo limita a ello-, pues éste es el correlato subjetivo de aquella, dicha identificación se establece por el hecho de que la *sensibilidad* –espacio y tiempo en su unión- da cuenta de la materia, y la materia no puede ser más que causalidad, porque su *ser* es su obrar, con lo que en esa actividad espacio y tiempo son perceptibles, ya que la *forma* que es inseparable de la materia presupone ya el espacio, y al obrar de dicha materia corresponde siempre una variación, o sea, a una determinación del tiempo. Es obvio que percibir un objeto es algo diferente a comprender el ordenamiento causal de los fenómenos de la naturaleza; la percepción parece ser algo más concreto y más simple, y es esta el núcleo del conocimiento propio del entendimiento, con lo que resulta que ese encadenamiento causal no es sino una extensión –reflejo- de tal función simple para la que esta última –ordenamiento causal de la naturaleza- servirá de modelo. Es preciso recordar que las facultades cognitivas no pueden ser investigadas en sí mismas sino sólo a través de sus objetos, “... dichas potencias cognitivas son abstraídas de las representaciones y, por ende, se refieren a las clases de representaciones” (VW, § 41, pg. 204). De ahí que si queremos saber qué es la causalidad, entonces hay que saber qué es el entendimiento, pues a través de él, es como se produce el proceso de la percepción. Al mismo tiempo, todo este proceso tiende a regresar al argumento de la intelectualidad de la intuición empírica.

El entendimiento es el que lleva a cabo la conjugación del tiempo, el espacio y la materia, con lo que se hace posible la representación de la realidad sensible en todas sus variaciones, y es el cuerpo quien da cuenta de los datos exteriores, que al ser suministrados

al entendimiento, sustentan la intuición, siendo este proceso capital para demostrar la coexistencia de la realidad empírica con la idealidad trascendental; dicho proceso es efectuado por medio de la *intelectualidad de la intuición empírica*, puesto que:

...la intuición es principalmente la obra del *entendimiento* el cual, por medio de la forma de la causalidad que le es propia y de la forma, sometida a ella, de la sensibilidad pura, esto es, tiempo y espacio, crea y hace primordialmente, de la materia de unas pocas sensaciones que están en los órganos de nuestro cuerpo, el mundo exterior objetivo. (VW, §21, pg, 89).

A partir de la variación que experimenta el cuerpo al ser afectado por mutaciones exteriores –que hasta este momento es sólo un simple dato- en alguno de nuestros sentidos, se suministran datos que a través de los nervios -estos “tentáculos del cerebro”, así llamados por Schopenhauer- llegan al cerebro, donde tiene lugar la acción del entendimiento. Éste, conforme a los datos aportados y conforme a su facultad, crea de esos simples datos sensoriales una intuición. Significa que, tan pronto como el efecto es referido a su causa, surge la intuición de dicha causa como objeto, y es por ello que toda intuición es intelectual.

Sólo cuando el entendimiento –función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, [...] entra en actividad aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. (VW, §21, pg, 91-2).

En virtud de su forma *a priori*, el entendimiento aprehende la sensación del cuerpo como un efecto, que como tal, debe tener necesariamente una causa, la cual se nos presenta como objetos en el espacio. Este proceso llama a su auxilio a la forma del sentido exterior -el espacio-, para colocar dicha causa *fuera* del organismo, y de este modo nace lo exterior, cuya posibilidad es precisamente el espacio. De este modo, la pura intuición *a priori* es la que debe suministrar la base de la percepción. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada, todos los datos, para construir en el espacio –de acuerdo a esos datos-, la causa de dicha sensación.

En resumen, si se afirma que la ley de la causalidad es dada *a priori*, es porque se distingue la percepción de la mera sensación, pues esta última sólo es la materia prima para elaborar la primera, ya que sólo podemos tener una percepción cuando el entendimiento interpreta la sensación como algo que afecta algún órgano de nuestros sentidos. Así, la percepción supone conocimiento de la ley de la causalidad, y como consecuencia, esa ley no puede ser desprendida de la experiencia, por lo que se trata de un conocimiento *a priori*.

Que la causa tiene un origen *a priori* genético –y débil según McDermid–, es mostrado por Schopenhauer cuando afirma que el entendimiento, para llevar a cabo la intuición del mundo real, aplica el conocimiento de la causa, y de ahí que toda intuición sea intelectual, sin que en este proceso se derive nada externo al sujeto. Es cierto que Schopenhauer no emplea ninguna distinción para el término de lo subjetivo, pues para él, lo subjetivo se caracteriza por lo inmediato, que es lo que comprende el contenido de la conciencia: todas nuestras representaciones son subjetivas. No hay forma de que todos los seres de una misma especie perciban y tengan la misma representación en el tiempo y el espacio que otro, pero esto no significa que Schopenhauer, con tal afirmación, caiga en un solipsismo. Nuestras estructuras *a priori*, que son en última instancia remitidas a una función cerebral, permiten cierta homologación, sin embargo, las representaciones siguen siendo subjetivas. Si bien el cerebro está individualizado con respecto a los demás cerebros humanos, todos comparten en última instancia el mismo desarrollo y evolución, lo que hace que podamos concebir el mundo de manera parecida, de ahí la homologación. En el caso de que el hombre no hubiese desarrollado la facultad de la razón y se hubiese quedado en el nivel de la intuición, hubiera sido imposible el desarrollo de una cultura, de fines comunes etc. El hombre, a través de sus intuiciones, pudo desplegar su lenguaje, que tiene referentes claramente sociales, pues no es creación de un solo individuo. Las palabras y los conceptos surgen en comunidad, en la forma de vida que practiquen esos seres y de las experiencias que estos tienen.

La intuición es algo peculiar, algo, por así decirlo, privado, inmutable –ligado a la momentánea situación del sujeto–; algo, en suma, de lo que como tal no puede haber ciencia, pero si la filosofía aspira a ser ciencia de la experiencia, debe ser ciencia de la experiencia en general, es decir, ha de someter las intuiciones que constituyen su fuente a una generalidad que las dote de estabilidad a partir de la cual, pueden conseguirse auténticas enseñanzas en torno al mundo. Esto (...) se logra elevando las intuiciones particulares a la generalidad de los conceptos abstractos de la razón. (WWV, 63-64).

El idealismo trascendental, más allá de sus implicaciones teóricas y abstractas, intenta explicar la vida de los seres humanos, dando un salto abismal sobre el realismo al afirmar que el mundo parece percibirse de igual manera gracias a que cada uno cuenta con las mismas condiciones *a priori* que posibilitan la percepción, igual para todos, por lo que la experiencia es un evento compartido. Y es aquí donde se aleja Schopenhauer de Kant, pues niega que el nouméno sea el causante de nuestras experiencias de la misma forma causal en que el entendimiento percibe el cambio en el mundo. La causalidad no puede remitirse a las

cosas en sí mismas, pues es una condición de posibilidad para captar los estados de la materia, lo fenoménico; de la cosa en sí, nada se puede conocer, no es asequible por las condiciones de posibilidad de la experiencia, a saber, tiempo, espacio y causalidad. Las relaciones causales se mantienen sólo entre representaciones, por lo que si el realista argumentara que su mundo objetivo es la causa de las percepciones, Schopenhauer lo tomaría como un errado sin porvenir, afirmando que la causalidad no se da entre representaciones y la cosa en sí, en este caso, la Voluntad.

Es cierto que en Schopenhauer hay un problema con la explicación de la *a prioridad*, pues él tiene una concepción un tanto diferente a la kantiana, aunque esto no es la cuestión que objeta el comentarista. La crítica se centra contra nula defensa o la falta de una detallada argumentación de la idea que todas nuestras facultades son sólo aplicables a fenómenos, cosa un tanto cierta, dado que Schopenhauer no se aboca a una explicación minuciosa de ello, sino que lo deja vía consecuencias, es decir, bajo la premisa de una mejor explicación de la realidad por parte del idealista trascendental. Aunque también habría que aclarar que el comentarista exige la verdad o falsedad de un argumento y de toda una teoría, únicamente bajo la lógica de los argumentos, pero niega la posibilidad vía consecuencias. Schopenhauer no acepta que la lógica nos revele lo más esencial de la realidad; si recordamos, ésta es un producto de la intuición, al igual que el lenguaje, siendo ésta indispensable para el establecimiento del conocimiento. Pero de eso no se sigue que Schopenhauer lo acepte como el conocimiento, digamos, más verdadero. Su postura dista mucho de eso; recordemos que éste autor es intuicionista en gnoseología, pues erige su certeza en la intuición, por lo que es considerado un filósofo irracionalista al sostener que la intuición es la que nos va a dar la realidad, mientras que la razón nos proporciona la verdad. El problema es que esa verdad es discursiva, propia de los conceptos, mismos que al ser derivados de la intuición no tienen la misma fuerza de aquella. Sin embargo, es a través de la razón como podemos transmitir estas intuiciones, las ideas, etc., mismos que nos dan la compatibilidad de nuestro mundo.

Al tomar al pie de la letra lo que el comentarista afirma, que “el problema no es que la ley de la causalidad es un principio *a priori*, sino el supuesto aun no definido necesario para unir al espacio inferencial entre (I 2) e (I 3), -el supuesto de que si la ley de la causalidad es

un principio *a priori*, entonces la esfera en que deben ser legítimamente empleadas está necesariamente restringida a la dependencia de la mente por el fenómeno-,” entonces tenemos que, dada la demostración schopenhaueriana de la *a prioridad* de la causalidad, donde lo que causa la sensación no es ningún conocimiento, ni percepción, ni nada que se le parezca, y por lo tanto no es un objeto, entonces lo que podemos concluir es que no hay una disposición de investigación por ninguna de las partes. No hay condiciones en las que el realista acepte los presupuestos del idealista, y tampoco sucede que el idealismo aquí representado por Schopenhauer, se avoque a dar una explicación detallada de los errores en que incurre el idealismo, o por lo menos eso es lo que nos hace pensar el balance de estos nueve argumentos, en los que no se paso -por parte del realista- del hecho de negar que se pueda aceptar que las representaciones sean lo único que vale como conocimiento, sea cual sea el medio con el que se pretenda sustentar esto. El idealista, por su parte, no fue más allá de lo contradictorio que sería aceptar la idea de que nuestro conocimiento se da y es garantizado por la existencia de una realidad independiente que sirve de sustento, ni tampoco acepta la idea de que nuestras representaciones son únicamente un intermediario epistémico capaces de revelar el mundo como es en sí, más allá de nuestra mediación.

El artículo concluye con la opinión de que, a pesar de que Schopenhauer no puede establecer la verdad del idealismo epistemológico o trascendental, no significa que su investigación haya fracasado, por el contrario, su idealismo revela primero su genuina relación con asuntos epistemológicos y metafísicos, especialmente la idea de que nuestro conocimiento del mundo está dado por el sujeto cognoscente, además de hacer patente un deseo de respaldar sus puntos de vista e integrarlos en el camino de filósofos serios que han esperado lo mismo. Pero dado la discusión precedente, considero que Schopenhauer logró mucho más que eso. Parece que McDermid no tiene muy claro o decide no atender, el hecho de que en Schopenhauer no pueden separarse tajantemente el condicionamiento material del formal, pues en la instancia del conocimiento ambos son indispensables. De este modo, al no proporcionar los elementos suficientes y adecuados que sustentan la teoría, y aún así, exigir que responda a estos nueve argumentos, en los que lo debilita de antemano y está por ello predestinado a tambalearse, utiliza un método que no puede admitirse como

correcto para analizar y criticar la propuesta de un filósofo, sea cual sea, o lo erróneo que en principio pueda parecer.

Si para este autor, Schopenhauer no tiene un rigor argumentativo ni expone razones por las cuales puede ser plausible su propuesta idealista, se debe a que lo toma en una forma muy sesgada. Personalmente no creo que pueda determinarse una postura filosófica o la propuesta de un determinado autor, únicamente con un apartado de su obra y menos aún cuando este son los complementos a su obra principal. Esto puede ser válido si sólo se pretende formar una opinión del autor o un conocimiento relativo de su obra, más no para determinar que dicha obra no merezca mayor estudio. Esto lo digo con base en que McDermid utiliza casi exclusivamente el primer capítulo del libro primero de los *Complementos a El Mundo como Voluntad y Representación*, intitulado “El punto de vista idealista”. Dicho capítulo -con escasa diecinueve paginas-, pretende ser una introducción a la perspectiva idealista que se ha sostenido en su obra, más no concentra los argumentos que respaldan la perspectiva idealista articulada por Schopenhauer. Es cierto que se puede tomar como un punto de partida para saber qué tipo de idealismo pretendía sostener Schopenhauer, más no se le puede confinar a dicho capítulo la defensa de su idealismo, pues además de ser “los complementos” a la obra principal, lo que implica que el desarrollo consistente se encuentra en el tomo primero del *Mundo...*, el capítulo en cuestión cumplió la función de introducción, incluso saliendo a la venta por separado, pues el tomo dos fue publicado hasta la segunda edición, misma que se publicó treinta años después, con la intención de que los que ya contaran con el primer tomo de la obra pudieran adquirirlo, además de atraer a nuevos lectores. El punto que estoy discutiendo puede cotejarse vía citas, es decir, todas las citas para extraer los argumentos, se refieren a ese capítulo, sólo cuatro citas son de otros textos, como la primera, que es de las primeras líneas del tomo primero del *Mundo...*, la segunda de los *Parerga*, y dos a la *Cuádruple...*, y estas sólo para reforzar una cita de dicho capítulo.

Un segundo punto que podría argüirse a este respecto, es que Schopenhauer argumentó con mayor sistematicidad en su tesis doctoral, es decir, en *El Cuádruple Principio de Razón Suficiente*. En dicha obra se puede ver con mayor claridad cuáles son las tesis que sostiene el idealismo schopenhaueriano, ya que en dicho escrito se muestra como el sujeto determina vía sus facultades *a priori* el mundo de nuestra representación, o

en otras palabras, cómo el sujeto al aplicar sus facultades *a priori*, obtiene los objetos de nuestra percepción, y por ese medio agotar todo lo que puede ser objeto para el sujeto. Ahora bien, puede establecerse una diferenciación entre el lugar donde trató lo referente a la representación intuitiva y lo referente a la representación abstracta; en la *Cuádruple...*, se trata a fondo la representación intuitiva, y en el *Mundo...*, como en los *Complementos* al mismo, le dedica una enorme cantidad de páginas a las representaciones abstractas, así que lo tratado en la obra principal referente a la representación intuitiva se remite constantemente a la *Cuádruple...*, así que los argumentos a este respecto en la obra principal son más generales, y no se puede concluir en definitiva que no hay un sustento en los argumentos.

Es difícil que en la práctica se tome en serio el idealismo trascendental. B. Russell afirmó que la verdad acerca de los objetos físicos debe ser extraña, y si esto es así, cualquier búsqueda de ella ha de requerir la intervención de la imaginación tanto como la del intelecto. La crítica al realismo que Kant desarrollo en la *Crítica de la Razón Pura*, planteó al idealismo trascendental el reto de explicar el hecho de que los seres humanos vivan en un mundo compartido. Su propia respuesta afirma que imponemos los mismos marcos al mundo porque todos tenemos en común la misma naturaleza humana, con lo que los noumenos son independientes y por lo tanto iguales para todos; dado que ello origina el fenómeno, el mundo de la experiencia es un mundo compartido.

La doble contradicción que cometió Kant al permitir que las cosas en sí mismas aparecieran como entidades independientes que causan las sensaciones, es el punto de referencia para las deficiencias de las que Schopenhauer le acusa, pues le reprende por su presunción de que el noumeno es una especie de objeto invisible, localizado en el espacio, causante de nuestras experiencias, y le reprocha su reiteración de que el contenido empírico de la percepción nos viene dado. Todo radica en la incapacidad de Kant para explicar como es posible que el mundo percibido sea igual para todos sin que para ello sea necesario extender la explicación de la causalidad a las cosas en sí mismas. El único modo de avanzar, pensó Schopenhauer, fue tomar el principal logro de Kant, a saber, la distinción entre el fenómeno y el noumeno, y corregir su error más importante su falsa identificación de ellos, especialmente del noumeno.

La razón fundamental por la que no puede hablarse de una continuación de la tradición central de la filosofía posterior a Kant, es que no se ha aceptado ni asimilado adecuadamente, pues además de la complejidad de su obra, surge el hecho de que sus fundamentos son contrarios a la intuición, y son subversivos de un realismo arraigados en el hombre occidental. Pareciera que Schopenhauer fue el único en tomar un camino a partir de Kant, pues conocía bien la tradición y las filosofías que se desarrollaban paralelas a la suya, sin dudar que sólo él fuera el portador de la gran tradición. Schopenhauer tomó a Kant como punto de referencia constante, e incluso comparando su pensamiento con las ideas o la inexistencia de estas en Kant a cierto respecto, y es más allá de Kant, que, en la filosofía de Schopenhauer, encontramos la teoría descriptiva de la percepción, donde se hacen evidentes los contrastes entre ambos filósofos. Schopenhauer reprocha a Kant describir de forma abstracta procesos que tenían que ser también físicos, como si existieran sólo en forma conceptual. Para Schopenhauer es necesaria una explicación doble de la percepción, filosófica y científica, que hable de un proceso físicamente real, y las dos explicaciones paralelas deben encajar cabalmente. Así, los términos físicos de la explicación de Schopenhauer hacen más asequible y convincente el argumento fundamental que la explicación abstracta de Kant. El argumento del primero explica que las percepciones sensoriales concientes no se componen sólo de los datos transmitidos mediante los sentidos al cerebro, pues pueden llegar a ser abismalmente distintos; nuestras percepciones no sólo son diferentes a los datos que las ocasionan, sino que incluso las contradicen, por lo que, muy posiblemente, la experiencia sería distinta y caótica. La función del cerebro en la percepción, a diferencia de los órganos sensoriales, es una función transformadora y dominadora. El cerebro identifica los datos recibidos desordenadamente relacionándolos en un mundo detallado, coherente y multidimensional. Se trata de la actividad de un objeto físico, el cerebro, y que Schopenhauer denomina entendimiento, común a los seres humanos y a los animales. En los humanos el entendimiento se desarrolló con la misma autonomía e inconciencia que en los animales; luego el cerebro evolucionó hasta ser capaz de crear, almacenar y utilizar conceptos abstractos que posibilitan el pensamiento, la facultad de la razón, lo que diferencia al hombre del animal. Esto es un proceso que no puede elevarse a nivel de la conciencia en una comprensión filosófica, pero es sencillo cuando se expresa en términos físicos. Se observa el producto final de la

percepción, pero el proceso en sí mismo está totalmente apartado de la introspección. El cerebro aprende de la experiencia a crear un mundo coherente a partir de los datos de los sentidos. Debe realizar su función para que pueda llevarse a cabo la experiencia, por lo que las categorías por las que esto sucede deben originarse en nosotros mismos y no llegar desde la experiencia, pues son requisitos previos a ella. La percepción se caracteriza por un sentido de instantaneidad o tiempo, y por un sentido de contacto directo o espacio; no podemos percibir nada que no sea un objeto en el espacio y en el tiempo, y la percepción misma se localiza en el cerebro y es ahí donde se origina, por lo que espacio y tiempo intervienen en la creación inconsciente del mundo de percepción en el cerebro.

Por otro lado, con esto se hace evidente que lo que el idealista trascendental tiene que decirle al empirista es lo siguiente; “no se pone en duda ninguna de tus experiencias ni se niegan, y tu opinión de que es así te confunde. Lo que se niega es la validez de la aplicación de la deducción que sacas de lo que experimentas, a lo que no experimentas”. Deducción que por tres siglos los filósofos han tratado de justificar y no han conseguido. No podemos evitar construir nuestros conceptos ontológicos en términos epistemológicos, pues de lo que existe como es en sí mismo, independientemente de nosotros y de nuestras categorías, no podemos formarnos ningún concepto, y por lo tanto, estamos acostumbrados a pensar que las cosas son como las percibimos. El cerebro aporta estructura a la percepción exclusivamente mediante el tiempo, el espacio y la causalidad, mientras que los órganos de los sentidos añaden cualidades sensoriales.

Así Schopenhauer fue el primero en exponer, como él mismo escribe, una prueba minuciosa de la naturaleza intelectual de la percepción a partir de las enseñanzas kantianas.

Críticas y problemas.

Las críticas y problemas que se enunciarán a continuación son las objeciones y carencias del análisis schopenhaueriano que salen a la luz a partir del estudio elaborado. Esto no quiere decir que sean desfavorables, pero sí son aspectos que Schopenhauer no dejó bien justificados, y que de mayor relevancia y trascendencia en la epistemología schopenhaueriana que las objeciones encontradas por McDermid. Voy a limitarme a dos aspectos, por ser los de mayor envergadura y que pueden suscitar un estudio más pormenorizado. La primera de ellas versa en la forma artificiosa en que Schopenhauer

presenta cada uno de los objetos que contiene el principio de razón, y la segunda consistirá en la flexibilidad con que se presenta en su sistema la intuición. Pasemos a estas críticas.

Recordemos que las relaciones que constituyen el fundamento del principio de razón suficiente se clasifican en géneros bien definidos, muy diferentes unos de otros, cuyo número se deja reducir a cuatro, y que se ajustan a las cuatro clases en las que se divide todo lo que puede llegar a ser nuestra representación. Esta es la particularización del principio de razón en diferentes modalidades, que se va realizar “de acuerdo con las clases en las que se dividen los objetos conforme a su posibilidad”. Hay que subrayar la importancia de esta última afirmación, dado que las formas bajo las que se nos presentan los objetos en cuanto tales, son formas *a priori* del sujeto. Schopenhauer afirma que tales formas “se infieren” de hecho a partir de los objetos.⁹ El problema central es que en Schopenhauer no todo conocimiento se remite directamente a la aplicación de formas *a priori*. Aunque ciertamente el modo fundamental del conocimiento se produce en virtud de las formas *a priori* del sujeto –el condicionamiento formal de raíz kantiana–, Schopenhauer distinguirá también modos legítimos de conocimiento bien diferenciados, que en sí mismos no incluyen la aplicación directa de ninguna forma *a priori*, aunque para sustentar su legitimidad, necesariamente mantienen referencia a ese conocimiento fundamental, en cuya consecución participan indispensablemente las formas *a priori*. En consecuencia, de las cuatro formas particulares que presenta el principio de razón, sólo en dos de ellas se da una presencia indiscutible de formas *a priori*: la primera las tendrá como objeto propio, esta es la razón suficiente del ser; la segunda logrará sus objetos por obra de ellas, y esta es la razón suficiente del devenir. En cambio, en las dos restantes modalidades específicas del principio de razón, las formas *a priori* no tendrán una implicación tan clara. El hecho de que pueda llevarse a cabo legítimamente el conocimiento sin la intervención directa de las formas *a priori*, hace patente que Schopenhauer sostendrá una forma un tanto diferente de conocimiento *a priori* sustentado por Kant, lo que también pone de manifiesto que Schopenhauer realiza una teorización del conocimiento en la que la aceptación de facto de

⁹ Hay que tener presente que para nuestro autor, las facultades cognoscitivas no pueden ser investigadas en sí mismas, sino sólo a través de los objetos que le son propios y de la modalidad concreta de conocimiento que le corresponde, “...dichas potencias cognoscitivas son abstraídas de las representaciones, y por ende, se refieren a las clases de representaciones” (VW, § 41, pg. 204).

diversos modos cognoscitivos, determinados fundamentalmente por las diferentes clases de objetos que parece necesario reconocer, ocupa en buena medida el lugar de una auténtica investigación trascendental. Así, los modos de conocimiento cobran primacía sobre las determinaciones del aparato *a priori*, con lo que la epistemología schopenhaueriana parece orientarse hacia la configuración de un esquema de facultades del sujeto.

Tanto la atribución de legitimidad del conocimiento de objetos sin la participación directa de formas *a priori*, como la tendencia objetivista que en cierta medida adquiere en los momentos iniciales de la epistemología schopenhaueriana, tendrán consecuencias de alcance en el desarrollo posterior de su filosofía, pues pareciera que se parte del hecho de que hay diferentes clases de objetos, y de ello se deduce que hay diferentes clases de facultades de conocimiento con las cuales pueden asirse aquellos objetos. En virtud de la correlación sujeto-objeto, Schopenhauer hace luego corresponder a las diversas formas de ser objeto otras tantas diversas modalidades concretas del sujeto, esto es, otras tantas diferentes modalidades cognoscitivas. En conclusión, Schopenhauer distingue cuatro modalidades particulares del principio de razón suficiente, en atención a las cuatro diferentes clases de objetos para un sujeto, que sin más explicaciones considera necesario exponer.

En el caso de la razón suficiente del devenir, siendo el entendimiento una facultad intuitiva, se delimitan las diferencias entre la gnoseología de nuestro filósofo y la de su maestro, pues como se vió hacia el final de ese principio, el conocimiento de los objetos se cumple en el nivel del entendimiento, un nivel pre-conceptual de la percepción. Con ello se eliminan los problemas que surgían en la teoría kantiana a partir de la heterogeneidad de las intuiciones puras de espacio y tiempo, propias de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento, heterogeneidad que obligaba a Kant a postular el complicado engranaje del esquematismo trascendental. Ahora bien, en la teoría de Schopenhauer, ese problema no tiene lugar, pues son de naturaleza intuitiva tanto las formas de espacio y tiempo, como la causalidad. En esta circunstancia, con la que se consiguen eludir dificultades inherentes a los planteamientos gnoseológicos kantianos, se pone de manifiesto un problema propio de la teoría de Schopenhauer, que es la artificialidad con la que se establecen las diferentes facultades del sujeto cognoscente para lograr su correspondencia con las diversas modalidades y objetos del conocimiento. Schopenhauer afirma que el entendimiento tiene

como única forma la ley de la causalidad; las formas puras *a priori* del espacio y del tiempo se adjudicaron, por otra parte, a la facultad de la sensibilidad pura. Pareciera que en la intuición empírica, el entendimiento es el encargado de aplicar tanto su forma exclusivamente específica, como también aquellas que, en principio se atribuyeron como peculiares a la sensibilidad pura. Por lo tanto, es evidente la distinción de una facultad a la que pertenezcan como formas el espacio y el tiempo, la sensibilidad pura, y otra el entendimiento, que posee como forma exclusiva a la causalidad. Esta es una distinción analítica impuesta, ante todo, por necesidades teóricas y sistemáticas, que exigen que a cada diverso modo de conocimiento haya que corresponderle una diferente facultad cognoscitiva por parte del sujeto.

La situación es mucho más complicada en lo tocante al principio de razón suficiente de la motivación, recuérdese que este principio se tiene la aplicación de la forma *a priori* de la causalidad, las diversas variedades de la causalidad son sin embargo difíciles de justificar, precisamente por la condición *a priori* de dicha ley, pues en dicha ley vacía de todo contenido no se puede extraer ningún elemento que pueda dar razón de tales diferencias –las variaciones de la causalidad como causa en el más estricto sentido, excitante y motivo.

En cada una de las diferentes modalidades del principio de razón suficiente el sujeto aparece representado por una peculiar facultad cognoscitiva; sin embargo, se ha mencionado que no a toda facultad cognoscitiva del sujeto le corresponde la aplicación de formas *a priori*, y este es el problema, pues surge la cuestión de que tipo de entidad ha de concederse a las potencias cognitivas que no ven justificada su postulación como encargadas de aplicar tales formas. Schopenhauer no considera necesario realizar ninguna justificación trascendental de las formas que contempla para la legalidad cognoscitiva, aunque esta falta de legitimación formulada para el mundo cognoscitivo, afecta al mismo principio de razón, pues no se ofrece ninguna fundamentación satisfactoria para el establecimiento de las cuatro modalidades que establece dicho principio. Este mismo problema de la fundamentación afecta a las propias formas *a priori* que Schopenhauer reconoce, aunque en este caso tampoco considera necesario hacer una deducción trascendental de tales formas, simplemente las postula y a partir de ahí puede decirse que confía sin más en que se justifiquen por sí solas. Esta carencia de justificación teórica deja

la impresión de que Schopenhauer deduce simplemente las condiciones legales del conocer de aquellas condiciones que prácticamente parece preciso admitir.

El segundo gran problema se encuentra en el análisis elaborado alrededor del conocimiento de la intuición. La intuición en la filosofía de Schopenhauer cumple un papel fundamental, pues confía su pensamiento a la intuición del Yo como primer certeza de la filosofía, y por tal motivo es un intuicionista en materia de gnoseología. El problema no radica en que se trate de una intuición intelectual obra del entendimiento que de la mera sensación percibida desde los órganos sensoriales, represente en nosotros un objeto acabado, aunque esto todavía tiene mucho que revelar, pues esa remisión de nuestro conocimiento a la fisiología deja un hueco en la explicación; no se sabe que procesos tienen lugar en el cerebro para dar como resultado nuestra percepción. En esto no podemos recriminar del todo a Schopenhauer, pues tampoco la ciencia moderna ha podido dar una explicación más o menos concluyente a este respecto. El problema fundamental con la intuición en Schopenhauer, es que la mejor forma de conocer su ámbito de aplicación o conocimiento, es a partir de la confrontación con la razón. Es decir, una intuición es todo menos una operación discursiva, no reflexiva ni realizable en abstracto por medio de los conceptos y palabras: es todo lo opuesto a lo que Schopenhauer denomina razón. Con esta caracterización de la intuición como lo opuesto a la razón, se señala la diferencia entre nuestras representaciones, es decir, la diferencia entre representaciones intuitivas y representaciones abstractas. Con esto, la intuición se convierte en el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer, en una noción tan vasta que no logra del todo contener la fuerza pretendida por este filósofo, puesto que, al tener un espectro tan amplio de aplicación, la intuición no será claramente definida en su globalidad, pues en la razón suficiente del ser se trata de una intuición pura *a priori* del espacio y el tiempo, en la razón suficiente del devenir se trata de una intuición empírica bajo la que tienen lugar los objetos de nuestra percepción, y en la razón suficiente de la motivación se tratará de una intuición de nuestro propio yo, o autoconciencia. Más aún, cuando se trata de la razón suficiente del conocer, este principio tendrá por necesidad un carácter dependiente, pues de la intuición se abstraerá el material para la elaboración de los conceptos. A partir de esto, el conocimiento de la intuición se elucida a partir de la inmediatez.

Sin embargo, la noción de immediatez ofrece en la filosofía de Schopenhauer una enorme debilidad. Arriba se vió cómo la intuición empírica se considera como un conocimiento inmediato, cuando en verdad se trata de un conocimiento mediado por un proceso –i.e. la aplicación del entendimiento, o la ley de la causalidad-, pero también se apunto que la immediatez suele contener siempre en la filosofía schopenhaueriana una alusión a la subjetividad, al sujeto. Pues bien, esta es la razón por la que Schopenhauer se refiere a la intuición como la máxima immediatez del conocimiento correspondiente a la ley de la motivación: aquello que en el principio de razón suficiente del obrar se contempla como objeto, es algo que pertenece a la propia subjetividad, no es en definitiva sino otra faceta del sujeto, la voluntad del sujeto.

El caso del cuerpo es ejemplar para entender esto, pues el cuerpo es el objeto inmediato, y a la vez se presenta para el conocer del sujeto como un objeto más de los que componen el mundo empírico, conforme a las mismas leyes que rigen a los demás objetos. Así, el propio cuerpo es el punto de partida del conocimiento, puesto que en él, concretamente, en los órganos sensoriales, se producen las sensaciones que sirven para dar comienzo al proceso cognitivo. En este sentido, el propio cuerpo pertenece ya al aparato cognitivo, en cuanto sus órganos sensoriales son las prolongaciones o “tentáculos” del cerebro; es decir, el propio cuerpo forma parte indispensable del sujeto cognoscente, es esta condición doble e intermediaria, como un objeto más y como parte del sujeto, la que Schopenhauer quiere reflejar mediante la expresión contradictoria de objeto inmediato. Siendo el cuerpo un objeto, está sin embargo íntimamente ligado al sujeto. Precisamente a través de esta relación de intimidad con el cuerpo se individualiza y se integra en el mundo, se hace en definitiva empírico, puesto que el cuerpo es objeto y se halla, por consiguiente, bajo la legislación de las formas *a priori*, entre ellas, concretamente, bajo las de espacio y tiempo. De esta suerte a través de la mediación del cuerpo, se alcanza la modulación de la estructura sujeto-objeto que impera en el mundo de la representación, sujeto empírico individual y objeto empírico individual. La especial relación de intimidad aquí descubierta, entre el sujeto y un objeto –su propio cuerpo-, se mostrará además capital en el desarrollo de la metafísica de la Voluntad.

BIBLIOGRAFÍA.

DESCARTES, René (1981), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Colección Austral, Espasa Calpe, México.

_____ (1984), “Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad”, en *Dos opúsculos*, UNAM, México.

KANT, Immanuel (2002) *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, España.

_____ (2003) *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México.

SCHOPENHAUER, Arthur (2000), *Crítica a la filosofía kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid.

_____ (1981), *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid.

_____ (2003a), *El mundo como voluntad y representación*, dos Tomos, Círculo de Lectores, Fondo de Cultura Económica de España, España.

_____ (2003b), *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial, España.

_____ (1993), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI de España, Madrid.

_____ (2004), *Fragmentos para la historia de la filosofía*, Ediciones Siruela, España.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA Y CONSULTADA.

ALLISON, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, CT., Yale University Press.

ARISTÓTELES (2003), *Metafísica*, RBA Coleccionables, Biblioteca de los grandes pensadores, España.

Berkeley, George (1985), *Principios del conocimiento humano*, Sarpe, Biblioteca de los Grandes Pensadores, España.

CASSIRER, Ernst (2002a), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Vol I, “El renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de naturaleza, los fundamentos del idealismo;” Fondo de Cultura Económica, México.

CASSIRER, Ernst (2002b), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. vol. II, “Desarrollo y culminación del racionalismo, el problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant-la filosofía crítica;” Fondo de Cultura Económica, México.

CASSIRER, Ernst (2002c), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. vol. III, “Los sistemas postkantianos,” Fondo de Cultura Económica, México.

COPLESTON, Frederick (1946), *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, Burns, Oates and Washburne, Londres.

FRIEDMAN, George (1986), *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México.

GARDINER, Patrick (1975), *Schopenhauer*, Fondo de Cultura Económica, México.

GÓMEZ Robledo, A (2003), *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, El Colegio Nacional, México.

GONZÁLES, Agustín (1990), “El sujeto trascendental kantiano”, en *Signos, Anuario de Humanidades*, Tomo III, año 1990, UAM-I, México, pp, 41-55.

HAMLYN, D. W. (1980), *The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

HAUSER, Arnold (1965), *El manierismo, crisis del Renacimiento*, Ediciones Guadarrama, Madrid.

HAYES, Carlton (1967), “Humanismo y Renacimiento”, del libro, *Historia de la civilización occidental*”, Tomo I quinta parte, Rialp, Madrid.

_____, “Reforma y contrarreforma”, O.c., Tomo I Sexta parte.

HEGEL, G. W. F., (2002a), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

HEGEL, G. W. F., (2002b), O.c.,

HEGEL, G. W. F., (2002c), O.c.,

HORKHEIMER, Max (1971), “Schopenhauer y la sociedad”, en Adorno, Th, W. y Horkheimer, M., *Sociológica*, Taurus, Madrid, pp.157-171.

_____, “La actualidad de Schopenhauer”, O.c., pp.173-196.

HUME, David (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, España.

- KANT, Immanuel (2002), *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LOCKE, John (2002), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MAGEE, Bryan (1990), *Los grandes filósofos*, Cátedra, Madrid.
- MAGEE, Bryan (1991), *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid.
- MANN, Thomas (1984), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Bruguera, Barcelona.
- MARROU, Henri (1980), *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III, IV*, Ediciones Rialp, Madrid.
- MCDERMID, Douglas J (2003), "The World as Representation: Schopenhauer's Arguments for Transcendental Idealism", *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 11, Number 1 (February 2003): 57-87.
- NIETZSCHE, Friederich (1962), "Schopenhauer, educador", Tercera consideración intempestiva, en *Obras Completas*, Aguilar, Buenos Aires.
- PHILONENKO, Alexis (1989), *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona.
- _____ (2005), "Schopenhauer", en *Historia de la filosofía siglo XXI editores, vol 8, La filosofía del siglo XIX, Siglo XXI*, México.
- PIEPER, Josef (1973), "La filosofía escolástica", del libro, *Filosofía medieval y mundo moderno. Escolástica. Figuras y problemas de la filosofía medieval*, Ediciones Rialp, Madrid.
- PLATÓN (2003a), *Critón*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid.
- _____ (2003b), *Menón*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid.
- _____ (2003c), *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid.
- _____ (2003d), *Banquete*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid.
- _____ (2003e), *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid.
- _____ (2003f), *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid.
- RÁBADE, Isabel (1989), *Antología*, Península, Barcelona.
- _____ (1995), *Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, Trotta, Madrid.

RUSSELL, Bertrand (1982), *Los problemas de la filosofía*, Época, S. A., México.

SAFRANSKI, Rüdiger (1991), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid.

SCHOPENHAUER A (1994), *Los designios del destino: Dos opúsculos de Parerga Paralipómena*, Tecnos, Madrid.

_____ (1997), *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estrategias*, Trotta, Madrid.

_____ (1996), *Manuscritos Berlineses*, Pre-Textos, Valencia.

_____ (2001), *Metafísica de las costumbres*, Trotta, España.

SERRANO, Enrique (2001), *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, Biblioteca Signos, UAM-I, México.

SEXTO, Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid.

SIMMEL, Georg (1914), *Schopenhauer y Nietzsche*, Francisco Beltrán Editores, Madrid.

STEPANENKO, Pedro (1991), *Schopenhauer en sus páginas*, Fondo de Cultura Económica, México.

TALES, ANAXIMANDRO, ANAXÍMENES, PITÁGORAS, HERÁCLITO, PARMÉNIDES., (2001), *Los filósofos presocráticos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid.

DE TERESA, José (1987), “La objeción de Kant al idealismo material”, en *Signos Anuario de Humanidades*, año 1987. UAM-I, México, pp, 73-81.

_____ (1989), “El espacio, simple forma de nuestra sensibilidad. La *estética*, como decoración trascendental. (Defensa imprescindible de dos teorías descabelladas).”, en *Signos, Anuario de Humanidades*, Tomo II, año 1989, UAM-I, México, pp, 211-225.

_____ (2002), *Pruebas cartesianas*, Biblioteca Signos, UAM-I, México.

URDANIBIA, José. (coord..) (1990), *Los antihegelianos, Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona.

XIRAU, Ramón (1990), *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México.

XIRAU, Joaquín (1996), *Obra selecta, tomo II*, El Colegio Nacional, México.