

ARTHUR SCHOPENHAUER: FICCIÓN DE LIBERTAD. COMENTARIO A LA OBRA *LOS FILÓSOFOS Y LA LIBERTAD*.

Esperanza M^a Domínguez Sabido. Sevilla

Resumen: El presente trabajo constituye un breve comentario al capítulo quinto (*Atacar la libertad: Schopenhauer*) de la obra del profesor Juan Arana *Los filósofos y la libertad* (2005). Mediante referencias a los trabajos del pensador alemán, son analizadas algunas tesis relativas al referido capítulo quinto, a saber: el sentido negativo de la libertad; la jurisdicción del principio de causalidad; la libertad como propiedad de lo oculto, y el problema de la confluencia libertad-necesidad.

Abstract: The present study constitutes a brief commentary about fifth chapter (*Atacar la libertad: Schopenhauer*) of the work Juan Arana teacher *Los filósofos y la libertad* (2005). By means of references to the works German thinker, some theses concerning that fifth chapter are analyzed, that is: the negative sense of the liberty; the jurisdiction of the causality's principle; the liberty as the quality of the occult; finally the question on confluence liberty-necessity.

Como se desprende de la lectura de su *Advertencia preliminar*, en la que se da oportuna razón de la elección de los autores tratados, Schopenhauer aparece en la obra del profesor Juan Arana *Los filósofos y la libertad*¹ como un pensador absolutamente decisivo para el pensamiento filosófico y científico, y que, en efecto, como señala allí su autor, no habría trabajado en modo alguno "*a espaldas de los desafíos y sugerencias de la investigación más empírica*"; particularmente en una época en la que, pese a ello, o quizá por ello, le tocó librar duras batallas de incompreensión y manifiesto ostracismo intelectual.

Sus trabajos en favor del análisis de los principios de la ciencia, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, publicado en 1813, así como su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, de 1819, amén de alguna otra obra acerca de la explicación de los fenómenos naturales, la titulada *Sobre la voluntad en la naturaleza*, de 1836, parecen ya concitar la imagen de un pensador vigoroso y ecléctico, afanosamente preocupado, en su admiración por Kant, por el mecanismo y funcionamiento interno de las ciencias así como de las limitaciones inherentes al conocimiento científico, amén de ofrecer, casi simultáneamente, un repertorio de tesis de alto riesgo, en abierta ruptura con la mentalidad racionalista dominante en la época, y que habrían de derivar en su singular idea de naturaleza, forjadora del posterior *evolucionismo* biológico (Darwin), así como del denominado *pesimismo ontológico*, de raíz romántica y deriva existencialista.

Ciertamente, si existe un autor moderno paradigmático que haya tocado con oportunidad y singularidad el clásico problema filosófico planteado por

¹ Juan Arana, *Los filósofos y la libertad (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*. Editorial Síntesis. Madrid, 2005.

el profesor Arana de las relaciones entre naturaleza y libertad, ese es el pensador alemán Arthur Schopenhauer. Su concepción física antimecanicista, anticipadora del evolucionismo del siglo XIX, así como su negación sistemática y rigurosa del papel de la libertad humana en el acontecer cósmico, le sitúan declaradamente en esta línea de trabajo.

Prestidigitador de la filosofía, a un tiempo a la sombra de la ingente teoría kantiana del conocimiento, a quien discute, no obstante, la que parece su piedra angular, la noción o concepto de alma, y en igual medida, gozosamente abandonado en brazos del esoterismo antirracionalista propio de las corrientes románticas decimonónicas, Schopenhauer confabula como pocos los fantasmas irreconciliables de la filosofía: naturaleza y libertad, azar y necesidad, a sabiendas de que es en el hombre, precisamente en el hombre, como bien observa el profesor Arana, donde se produce su convulso encuentro.

En lo tocante a Schopenhauer y su tratamiento del problema de la libertad, que el profesor Arana aborda en el capítulo quinto (*Atacar la libertad: Schopenhauer*)² de su citada obra *Los filósofos y la libertad*, dos son las tesis fundamentales allí sostenidas que me permito comentar.

En primer lugar, del mismo modo que el profesor Arana, estoy a favor de considerar en Arthur Schopenhauer un *sentido negativo de la libertad*; lo que le habría posibilitado la impugnación y consiguiente identificación de ésta con su contrario, la *necesidad*. Sin embargo, quisiera proporcionar a ello oportuna explicación, que creo reside en una interpretación no rigorista del nexo causal, de primordial significación en la obra crítica del pensador alemán.

Ello implica una obligada referencia al problema del alcance o competencias del principio general de causalidad, en que igualmente repara el profesor Arana, y en cuya interpretación racionalista Schopenhauer habría considerado radica el carácter deficitario y limitaciones inherentes a los modelos científicos decimonónicos al uso, esencialmente mecanicistas. En su pertinaz crítica nuestro autor persigue el ataque a los fundamentos de la teoría racionalista del conocimiento.

En segundo lugar, en oposición a la tesis del profesor Arana, niego la existencia en Schopenhauer de *la libertad como propiedad de lo oculto*, al menos en el sentido que me parece considerar el profesor, como búsqueda de una libertad más allá del mundo apariencial o fenoménico. Antes bien, absolutamente desencantada de que nuestro autor deje margen alguno a la existencia de la libertad, por el contrario, sospecho, en mi breve andadura por la filosofía del pensador alemán, que la libertad no constituye en su sistema sino *ficción* del conocimiento, siendo éste a su vez un mero producto del fenómeno o manifestación del ser llamado *conciencia*.

A consecuencia de ello, postulo en Schopenhauer la inexistencia de la libertad como cualidad esencial; lo que implica la defensa de una identificación esencial (según su naturaleza) entre el *hombre* (aparición de la *conciencia*, y por ende, de la *libertad*) y la *voluntad*, siendo ésta, y únicamente ésta, esencia de lo real. Lo que consecuentemente supondría cortar de raíz las supuestas diferencias que pudieran persistir, también en el pensamiento de

² El presente estudio se ocupa de elaborar un breve comentario al referido capítulo quinto, denominado *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p. 131 a 144 de la citada edición de *Los filósofos y la libertad*). En él, la cuestión de la existencia de la libertad, particularmente en el hombre, constituye a mi juicio el tema fundamental. Su análisis y resolución quedan allí vinculados al crucial problema de las relaciones entre *voluntad* y *representación*.

Schopenhauer, entre las instancias *cósmica* y *humana* y que, señala el profesor Arana en su obra, aparecían como esencialmente diferenciadas en los primeros sistemas de filosofía.³

Todo ello ateniéndome a referencias generales (lo que por fortuna limita mis errores) a algunas de las obras fundamentales del pensador alemán; particularmente al curioso estudio denominado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, obra ya referida, de 1836, y de la que el profesor Arana hace mención expresa. Animada por su riqueza y densidad argumental, confío en que la atención preferente a la citada obra pueda proporcionar abundantes elementos en que basar mis comentarios al estudio del profesor Arana.

En cuanto a las referidas tesis que pretendo comentar, éstos son los detalles:

Primero.

En una mirada ya sea poco profunda a su obra, parece poco discutible que Schopenhauer habría llevado a cabo una efectiva y radical impugnación de la libertad.

Hasta llegar a estos resultados, los caminos habrían de ser tortuosos, pues parece que nuestro autor habría seguido inicialmente la senda kantiana, al no admitir universo cognoscitivo alguno allende las cadenas a que confina el principio general de causalidad, y del que la categoría de libertad quedaría excluida. Esa fue la opción kantiana, y esos parecen ser los resultados a primera vista derivados del análisis de la realidad entendida como *representación* schopenhaueriana.

*“El obstáculo insoslayable que expulsa la libertad fuera del ámbito espaciotemporal es la presencia celosa y exclusivista dentro de él de la necesidad natural, articulada en la ley de la causalidad. Las representaciones intuitivas, los fenómenos, sólo entran en la conciencia engarzados como causas y efectos en una totalidad solidaria, férreamente entrelazada. Esta necesidad omnimoda de la naturaleza es parte de la herencia kantiana respecto a la que Schopenhauer se arroga el papel de albacea”.*⁴

Parece probable que, en el desarrollo de sus pensamientos en torno a los principios del conocimiento y de la ciencia, fundamentalmente recogidos en su ya referida obra de 1813 *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y, por supuesto en su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, de 1819, Schopenhauer habría iniciado una particular interpretación y asunción de la herencia kantiana.

Esto es, partiendo de su bagaje filosófico kantiano, que nuestro autor en ningún momento disfraza, Schopenhauer no cesa en evolucionar en un sentido prácticamente contrario, hasta someter a la más depurada crítica a algunos de los elementos esenciales en que asienta la teoría racionalista del conocimiento.

Se trata particularmente del análisis crítico del *principio de razón suficiente*, así como del peliagudo *problema del nexo causal*, suscitado por las diversas interpretaciones históricas del principio general de causalidad; convertidos ambos por nuestro autor en ejes cruciales de sus pertinaces diatribas, y armas dialécticas básicas con las que vendrá a reforzar sus

³ *Los filósofos y la libertad*. Véase su *Introducción histórica*, (p. 15 a 20).

⁴ *Los filósofos y la libertad*. Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p. 142 a 143).

reiteradas denuncias a propósito de los logros filosóficos y científicos de su época, basados todos ellos en el imperio de un modelo filosófico, el racionalista, esencialmente teórico y categórico, y su derivado, la ciencia mecanicista.

En efecto, para Schopenhauer, si se siguen de manera consecuyente los moldes cognoscitivos impuestos por la tradición filosófica racionalista, que nuestro autor denosta abiertamente, no habrá más remedio que ajustar la *realidad* a la *razón*: la física al extremo mecanicismo (sistema newtoniano) y la ética al más burdo empirismo. Esos constituían de hecho algunos de sus temores confesos.

*“... Va la incredulidad ganando terreno palmo a palmo, a medida que se difunden los conocimientos empíricos e históricos. Amenaza llegar la cosa hasta expulsar el espíritu ... Y arrojar así a la Humanidad al materialismo moral, que es más peligroso que el químico”.*⁵

Por lo demás, y con inusitada desenvoltura, Schopenhauer une el destino de las ciencias de la época al de la corriente filosófica del Idealismo, como plasmación académica prototípica del modelo filosófico racionalista, amén de haberse constituido, a su juicio, en su mejor soporte teórico, lanzando contra la figura y obra de Hegel la más fustigadora crítica.

En este sentido, arrogándose la complacencia de presenciar el inminente fracaso de la ciencia física mecanicista, Schopenhauer escribe en favor de su doctrina y contra la tradición idealista alemana:

*“... Y veo con placer, ... Cómo en el transcurso de los años se pronuncian poco a poco las ciencias empíricas de nada sospechosos testigos en pro de una doctrina sobre la que han observado prudente e inquebrantable silencio durante diecisiete años los filósofos de profesión ...”*⁶

En efecto, la figura más eminente del academicismo alemán de aquellos años simboliza para Schopenhauer la plasmación del denunciado rigor racionalista que habría promovido la rígida identificación entre la esencia del ser y su *logicidad* (que no *necesidad*); y donde la *libertad* constituye un momento o episodio transitorio de la explanación o manifestación de la realidad racional.

Abrumada por el imperio del racionalismo omnipresente, para Schopenhauer la plausible *libertad* (y he aquí el *sentido negativo* a que apunta el profesor Arana) vendría a consistir (fortificada por el imperio de la razón hegeliana) en un mero paso de obligado tránsito al acuerdo con su opuesto, la *necesidad*; lo que de hecho propiciaría su identificación con ésta, y en consecuencia, habría de anularla en su carácter de singularidad.

“Lo que ante todo hace falta, es distinguir la voluntad del albedrío (Wille

⁵ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del *Prólogo* (p. 23 a 24 de la edición de Alianza (1994) a partir de la traducción de M. de Unamuno de 1900 sobre el texto de la segunda edición de la obra, de 1854). A lo largo y extenso de la obra, Schopenhauer expresa abiertamente lo que considera limitaciones inherentes a las explicaciones científicas al uso, de naturaleza mecanicista, del mismo modo que manifiesta muy a las claras la apreciación de vacuidad espiritual que sus resultados habrían provocado, particularmente entre las gentes incultas.

⁶ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. De la *Conclusión* (p. 198 a 200). Los allí llamados por Schopenhauer *filósofos de oficio* definen al círculo de pensadores pertenecientes al movimiento academicista hegeliano, que habría llevado claramente la dirección de las universidades alemanas en torno a 1800, y del que nuestro autor se postula declarado adversario.

y Willkühr), teniendo en cuenta que puede existir aquella sin éste, como lo presume mi filosofía toda. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbra el intelecto ...”⁷

Además, a ese carácter transitorio, *efímero*, de la libertad, que muy probablemente Schopenhauer interpreta a partir de la tradición dialéctica hegeliana, añade nuestro autor una nota distintiva de relevancia; se trata de la idea de *subsidiariedad*, en tanto que la libertad no constituye en su sistema sino manifestación in-sustancial, carente de entidad propia, por otra parte esencialmente vinculada a la aparición del también fenómeno o manifestación in-sustancial (objetivación) llamado *conciencia*.

“... Y que es, por el contrario, el conocimiento y su sustrato, la inteligencia, un fenómeno totalmente distinto de la voluntad, meramente secundario, que no acompaña más que a los altos grados de la objetivación de la voluntad, fenómeno en sí mismo inesencial, dependiente de su manifestación en el organismo animal y, por lo tanto, físico y no metafísico, como el organismo de que depende ...”⁸

En esta idea medular Schopenhauer cimienta su tesis de la primacía de la *voluntad* sobre el *entendimiento*, supuesto que consagra ya toda una declaración de principios metafísicos antirracionalistas.

“... En mi doctrina lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la voluntad. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la voluntad con el nous, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el posterius del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro ... La verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre, el conocimiento, como producto de lo físico en él ... Pero la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que producto o más bien manifestación de algo espiritual, la voluntad ...”⁹

Abundando en esta relevante idea de *subsidiariedad* del conocimiento, escribe Schopenhauer:

“Así pues, el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, tiene su origen en la voluntad misma y pertenece a la esencia de los niveles más altos de su objetivación como una simple maquinaria, un medio para la conservación del individuo y de la especie, al igual que cualquier órgano del cuerpo. Abocado desde un principio al servicio de la voluntad para ejecutar sus fines, ...”¹⁰

Hasta aquí, en el ámbito de una libertad acorralada, la inviolabilidad del principio general de causalidad parece, pues, garantizada; la crítica kantiana habría cobrado pleno sentido y oportunidad como inequívoco intento de salvar la libertad amenazada, y Schopenhauer probablemente a

⁷ Sobre la voluntad en la naturaleza. Del capítulo *Fisiología y patología* (p. 63).

⁸ Sobre la voluntad en la naturaleza. De la *Introducción* (p. 41).

⁹ Sobre la voluntad en la naturaleza. Del capítulo *Fisiología y patología* (p.61).

¹⁰ *El mundo como voluntad y representación. Libro II: El mundo como voluntad*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. FCE de España, Madrid, 2003 (p. 243).

salvo de incongruencias en su denuncia del carácter supuestamente rigorista y deficitario propio de los sistemas racionalistas.

Sin embargo, sospecho que para Schopenhauer el desasosiego filosófico derivado de la interpretación racionalista persiste, negándose nuestro autor a encorsetar la realidad en el estrecho marco de la lógica idealista, que, en función de su rigor extremo, todo parece apuntar, confunde los planos gnoseológico y ontológico.

En *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer denuncia la confusión mantenida por buena parte de la tradición filosófica racionalista entre *razón de conocimiento* y *causa*, y de la que nuestro autor salva principalmente a algunos pensadores kantianos. Allí se recoge el siguiente extracto de la *Lógica* de Kiesewetter, de la escuela kantiana:

*“No hay que confundir la razón lógica (razón de conocimiento) con la real (causa). El principio de razón suficiente pertenece a la lógica, el de causalidad, a la metafísica. Aquel es el principio del pensar; éste, el de la experiencia. La causa se refiere a las cosas reales; la razón lógica, sólo a representaciones”.*¹¹

Y citando a algunos adversarios de Kant, Schopenhauer añade estas significativas palabras:

*“F. H. Jacobi, en sus Cartas sobre la Doctrina de Spinoza, apéndice 7, p. 414, dice que de la confusión del concepto de razón con el de causa nace un engaño que ha sido la fuente de muchas falsas especulaciones ...”*¹²

Probablemente sea en este punto donde Schopenhauer prosigue la senda kantiana de crítica del dogmatismo de la razón para, finalmente, subvertirla: en efecto, aprecia nuestro autor, existe un modo de interpretación no rigorista de la necesidad causal, que ya se atisba en su obra *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y al que apela en su crítica de la teoría racionalista del conocimiento, desarrollada en posteriores trabajos.

A este respecto, *Sobre la voluntad en la naturaleza* recoge un buen número de ejemplos tomados del mundo natural que tratan de forma precisa la problemática suscitada en torno a la interpretación racionalista del nexo causal, y que, en mención del autor, evidencian la ineficacia del principio general de causalidad (en este caso, principio de causalidad mecánica) en la explicación de determinados fenómenos físicos.

“Como quiera que en el magnetismo animal surge a primera línea la voluntad como cosa en sí, vemos achicado al punto el principium individuationis (espacio y tiempo) perteneciente a la mera fenomenalidad, rómpense los límites que separan a los individuos; entre el magnetizador y la sonámbula no establece el espacio separación alguna, apareciendo comunidad de pensamientos y de movimientos volitivos; el estado de clarividencia suplanta el que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lonta-

¹¹ *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; Traducción y prólogo de L. Eulogio. Palacios. Editorial Gredos. Madrid, 1981 (p. 54).

¹² *Ibidem* (p. 55).

nanza, presente y futuro “.¹³

En efecto, ya no se trata únicamente de rechazar la interpretación supuestamente rigorista del principio general de causalidad, propia del racionalismo, y que habría identificado largamente *causa* y *razón*, a la que Schopenhauer apunta en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, sino además de lanzar graves embestidas contra su inapropiada interpretación y aplicación, de la que constituiría primordial soporte el *establishment* académico alemán. Cuestión a la que Schopenhauer se aplica concienzudamente..

Parece por tanto que, a ojos de nuestro autor, aquello que identifica de forma unívoca *causa* y *razón* habría hecho impracticable, durante siglos, un acercamiento riguroso a una adecuada comprensión de los fenómenos, que desde el punto de vista cognoscitivo (científico) se manifiestan ineludiblemente bajo la forma apariencial de la *necesidad causal*.

No obstante, esta singular mirada que nuestro autor parece proponer en torno a la causalidad, no desmentiría un ápice la tesis del profesor Arana a propósito del *sentido negativo* de la libertad en Schopenhauer. Antes bien, la acrecentaría, posibilitándole argumentos añadidos.

Y ello en la medida en que la tesis schopenhaueriana en torno a la existencia de una causalidad no rigorista como acertado modelo interpretativo de la realidad habría de derivar, por pura coherencia argumental, en la consideración de una metafísica a la base de su sistema que bien podría denominarse del *voluntarismo necesarista*, por otra parte sólo asumible bajo parámetros propios del pensamiento antiidealista, en este caso de tintes esotéricos y románticos, que Schopenhauer conscientemente adopta, y donde el papel asignado a la libertad es francamente cuestionable.

En el ensayo denominado *Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo*, Schopenhauer se vale de abundantes elementos esotéricos en sus explicaciones de los fenómenos físicos; lo que, aparte de imposibilitar al mínimo detalle cualquier atisbo de libertad en su interpretación de la naturaleza, viene a redundar notablemente en su crítica del modelo mecanicista de explicación física, hijo menor de la teoría racionalista del conocimiento. Allí escribe:

“La más chocante confirmación empírica de mi teoría de la necesidad estricta de todo cuanto sucede tiene lugar en el fenómeno de la clarividencia. Puesto que, gracias a ella, vemos verificarse ulteriormente pronósticos anunciados con gran antelación y cómo dichos pronósticos se cumplen con toda exactitud, aun cuando uno se halla esforzado deliberadamente de todas las formas posibles por hacer fracasar el acontecimiento verificado ... Vano empeño éste, pues justamente aquello que debía frustrar el pronóstico previo, siempre acaba por contribuir a su realización ...”¹⁴

¹³ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Magnetismo animal y magia* (p. 157). Ejemplos que, por otra parte, permiten abrigar serias dudas acerca del comportamiento de la naturaleza en el desarrollo de determinados fenómenos, particularmente en relación al modo de su explicación, según el modelo científico al uso. Así, en el caso de algunas experiencias similares a la arriba descrita, de naturaleza esotérica (magnéticas, mágicas, etc.), desde luego, no propiamente científicas, que nuestro autor refiere con pleno dominio.

¹⁴ *Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo* constituye uno de los ensayos recogidos en *Parerga y Paralipómena*, obra de 1851. La cita que se refiere corresponde a las páginas. 7 a 8 de la edición que recoge algunos de estos ensayos, a cargo de Roberto R. Aramayo (*Los Designios del Destino*. Editorial Tecnos. Madrid, 1994).

Roberto R. Aramayo arroja un poco de luz acerca del universo metafísico del autor, y escribe:

“Así pues, aquella incógnita que Kant denominó, cosa en sí se ve despejada por Schopenhauer, quien en principio homologa a ésta con la voluntad humana, si bien advierte que con ello sólo está utilizando la mejor de las denominaciones posibles, habida cuenta de que nuestro querer no cubre, ni mucho menos, el amplio espectro que abarca la voluntad en sentido lato, la cual comprendería, junto a las voliciones humanas, los apetitos animales y todas las fuerzas o energías inconscientes que animan el conjunto de la naturaleza.”¹⁵

Ejemplos que abundan en esta imagen del mundo se encuentran con profusión entre las páginas de *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Es más, la obra parece un deliberado y continuado esfuerzo por dejar al descubierto la inconsistencia de una causalidad rigurosamente racionalista (identidad de *causa* y *razón*), que en modo alguno alcanza el sentido esencial de los fenómenos y de cuyo, a su juicio, desafortunado éxito científico Schopenhauer hace responsable a todo el movimiento idealista de sus contemporáneos, representado de forma eminente en la Alemania decimonónica por el academicismo hegeliano.

“Para poder sonreírse de anticipado al oír hablar de simpatía o de acción mágica, es preciso hallar el mundo por completo comprensible, cosa que no cabe le suceda más que a aquel que lo mira con superficial mirada, sin sospechar siquiera que estamos sumidos en un mar de enigmas y de incomprensibilidades, ...”¹⁶

Siguiendo con la apertura a la vía metafísica, y matizando lo que considero defiende el profesor Arana, sospecho que el principio general de causalidad no tiene en Schopenhauer un alcance restringido al mundo de la representación, y que tras él vayamos a encontrar al noumeno libre, al modo de Kant.

En relación a la ley de causalidad, el profesor Arana señala:

“... Éste es el único orden objetivo que reconoce en el tráfago del devenir universal, la instancia que otorga unidad a una diversidad que de otro modo quedaría astillada en innumerables fragmentos. La pretensión de encontrar una libertad que aflore en este orden de acontecimientos equivale a impugnar la ubicuidad de la necesidad natural, pero así se consagra la índole meramente negativa del concepto de libertad.”¹⁷

Demostrar lo que debe constituir ausencia de restricción en la aplicación de este principio, eso sí, una vez denunciada y depurada su naturaleza rigorista (lo que para Schopenhauer había identificado *causa* y *razón*), creo constituye de hecho el objetivo fundamental de su crítica del modelo racionalista del conocimiento, a la búsqueda no ya de un nuevo esquema cognoscitivo, sino metafísico.

¹⁵ De la *Introducción* de Roberto R. Aramayo a *El mundo como voluntad y representación*. Edición de FCE, Madrid, 2003 (p. 22 a 23).

¹⁶ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Magnetismo animal y magia* (p. 161).

¹⁷ *Los filósofos y la libertad*. Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p. 134).

Desde luego que el principio en cuestión parece quedar restringido al mundo de la representación, si acotamos el discurso al ámbito meramente cognoscitivo. En buena línea kantiana, sólo conocemos fenómenos afectados a las coordenadas del espacio y del tiempo; y en este sentido, también Schopenhauer admite su indiscutible utilidad en el modelo cognoscitivo racionalista.

No obstante, es oportuno preguntarse aquí si cabría dar un sentido metafísico al principio general de causalidad, tal como Schopenhauer sugiere en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Sospecho que nuestro autor no sería hostil a un uso extra limitado del mismo, y que esto explicaría, como se ha dicho, su crítica del rigorismo implícito, a su juicio, en la interpretación racionalista del referido principio, aquel que identifica deliberadamente *causa real* y *razón lógica*; de ahí precisamente su denuncia de la errónea interpretación y consiguiente aplicación de este principio adoptadas por la ciencia mecanicista de sus coetáneos, y donde se detectaría, según nuestro autor, su manifiesta inoperancia.

Al objeto de socavar la credibilidad del modelo científico mecanicista endiosado por buena parte de sus ilustres contemporáneos, Schopenhauer profundiza la crítica de los pilares fundamentales de la teoría racionalista del conocimiento, a su base: en este sentido cobra particular relevancia la crítica del *argumento físico teleológico*, igualmente referida en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, y que parece denotar el sesgo metafísico de sus intereses.

“La originaria unidad e indivisibilidad de cada acto volitivo, de esta verdadera esencia metafísica, aparece distribuida en una coexistencia de partes y sucesión de funciones que se manifiestan, sin embargo, cual enlazadas en estrechísima relación unas con otras ... El entendimiento que así lo ve cae en profunda admiración por el orden de las partes y por la combinación de las funciones ... Este es el gran sentido de la doctrina de Kant, de que la finalidad fue primeramente traída a la Naturaleza por el entendimiento, que se asombra luego como de una maravilla de lo que él mismo ha creado ... El argumento físico teleológico hace preceder la existencia del mundo en un entendimiento a su existencia real y dice: si el mundo ha de estar acomodado a un fin, tenía que existir en un entendimiento antes de ser hecho. Pero yo digo, con sentido kantiano: si ha de haber mundo, representación, tiene que manifestarse como algo final, teleológico, y esto es lo que ante todo entra en nuestro intelecto”¹⁸

Precisamente, en este tipo de argumentos parece radicar el sentido fundamental (metafísico, probablemente) de su denuncia del Idealismo, y que Schopenhauer, como se ha dicho, imprime más concretamente a su crítica del principio general de causalidad, según éste había sido formulado en la teoría racionalista del conocimiento y exitosamente aplicado en la física mecanicista: como si de un instrumental operatorio poco adecuado a la patología en cuestión se tratara, al alcance y empleo de manos esencialmente incautas, y consiguientemente, de estériles resultados.

En coherencia con esta suposición, Schopenhauer sostiene que, efectivamente, aquel carácter esencialmente restrictivo del principio general de causalidad no habría permitido, en efecto, un adecuado acercamiento (teórico/cognoscitivo) a la esencia de lo real, es decir, al mundo de la *volun-*

¹⁸ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Anatomía comparada* (páginas 104 a 105).

tad; habiendo, por tanto, de permanecer confinados en todos los casos al conocimiento de las *apariencias* y nunca del *noumeno*, si hablamos en términos kantianos. Sin embargo, la extrapolación (simbolizada en la errónea identificación entre *causa* y *razón*) se produce, precisamente en el modelo racionalista, aunque no en el sentido que debiera.

En efecto, el *principium individuationis*, propio de la visión racionalista, y constituido básicamente por las coordenadas espacio-temporales, acota gnoseológicamente la realidad, la hace inteligible, dotando al conocimiento de un interés determinado, de una finalidad; en cambio, no aporta nada sobre su esencia o naturaleza; por este motivo, en él se consolida la noción común de separación, de disociación entre los fenómenos, consagrándose así entre las diversas manifestaciones (objetivaciones) de la realidad el ficticio *aislamiento* que Schopenhauer denuncia, y que conforma la errada perspectiva metafísica propia del racionalismo, para nuestro autor, exclusivamente teórica o meramente cognoscitiva.

En la revalorización y puntual descripción de determinadas experiencias a-científicas, desestimadas por los modelos científicos mecanicistas, Schopenhauer pretende poner al descubierto las limitaciones inherentes a toda interpretación cognoscitiva de cuño racionalista, incapaz de alcanzar la raíz metafísica de los fenómenos:

*“Vemos, pues que la voluntad, que he establecido como la cosa en sí, lo único real en toda existencia, el núcleo de la Naturaleza a partir del individuo humano en el magnetismo animal y por sobre éste, cumple cosas que no cabe explicar, según el enlace causal, esto es, conforme a la ley del curso de la Naturaleza, y que llega hasta suprimir, en cierto modo, esta ley, ejerciendo una efectiva actio in distans, mostrando con ello un dominio sobrenatural, esto es, metafísico, sobre la Naturaleza. No sé que confirmación más fehaciente puedo esperar para mi doctrina”.*¹⁹

En consecuencia, aquella decisión de tomar al fenómeno desprendido de su causa, propia según Schopenhauer de la ciencia mecanicista y de la teoría racionalista a su base, habría provocado el mayor error cognoscitivo y metafísico de la historia del pensamiento, que consiste en la consagración de la *individualidad* como manifestación esencial, excediendo o extrapolando a lo metafísico el marco de su valor puramente cognoscitivo o teórico.

*“... Cuanto más inmediata conciencia tenemos de la voluntad, tanto más se retira la forma de la representación, la causalidad, que es lo que nos sucede en nosotros mismos. Así, pues, cuanto más se nos acerque una de las caras del mundo, tanto más se nos aleja la otra”.*²⁰

Del mismo modo que las antinomias kantianas habían puesto a prueba los límites de la racionalidad ilustrada, el *principium individuationis* viene a suponer el espejo distorsionado de una causalidad rigorista unívoca, que toma a la manifestación o fenómeno por el noumeno, subvirtiendo de esta manera la verdadera esencia de lo real, a todas luces irreconciliable en una formulación de la *causa* equiparable a *razón*.

“El antiguo error dice: donde hay voluntad no hay ya causalidad alguna

¹⁹ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Magnetismo animal y magia* (p. 156).

²⁰ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Astronomía física* (p. 146).

y donde hay causalidad no hay voluntad. Más nosotros decimos: donde quiera que haya causalidad hay voluntad, sin que ésta obre jamás sin aquella".²¹

En lo referente al principio de razón suficiente, el profesor Arana había considerado la necesidad de fijar límite a sus competencias, única forma de garantizar un ámbito invulnerable a la existencia de la libertad.

Para Schopenhauer la interpretación racionalista del referido principio supone una deficiencia que determina y consolida un manifiesto error de procedimiento en la descripción y explicación de lo real, cuya esencia, sin embargo, no viene constituida precisamente por la libertad:

"... Que la libertad no sea una quimera depende de que la jurisdicción del principio tenga un alcance restringido. Y realmente lo tiene según Schopenhauer: es la ley fundamental del mundo de la representación, pero su validez caduca al llegar a la voluntad. A ella misma no la controla, aunque ejerza un férreo control sobre sus manifestaciones, lo cual basta para que nuestro hombre juzgue absurdo hablar de "libertad de la voluntad"".²²

Segundo.

Cegadas en nuestro autor las vías a una interpretación racionalista del ser, con lo que ello conlleva de identificación entre ser y razón (logicidad), a diferencia de Kant, su admirado predecesor, Schopenhauer no tiene libertad alguna que salvar.

En efecto, continuando el razonamiento del profesor Arana a propósito del papel de la ley de causalidad en la determinación del *sentido negativo* de la libertad, se retoman aquí sus palabras al respecto:

"... Así se consagra la índole meramente negativa del concepto de libertad. Para colmar este vacío y conferir a la libertad una sustantividad, tendría que presentarse como un tipo distinto de necesidad que entra en competencia con el anterior. Schopenhauer juzga esto imposible, porque cree que lo que no sea necesidad natural ha de ser categorizado única y exclusivamente como azar".²³

Sospecho que la interpretación laxa del principio general de causalidad que Schopenhauer propone no tiene precisamente como fin justificar la *libertad*, ni tampoco el *azar*, como indica expresamente el profesor Arana; sino, antes bien, insistir en el sustrato o esencia *necesarista* de lo real, que pese a no ser de naturaleza racional, no por ello habría de identificarse con la categoría o noción de *libertad*; o incluso de *casualidad*, si es que en algún momento ambos términos pudieran llegar a designar realidades idénticas.

Antes bien, todo parece indicar que muy otros son los objetivos y caminos que Schopenhauer transita, hasta llegar a concebir la *libertad* como un estadio ilusorio de la *conciencia*, propiciado por ésta, y exclusivamente a ella vinculado y limitado. Llegados a este punto, toda una teoría metafísica antiidealista quedaría a la base, y de la que constituyen notables ejemplos

²¹ *Ibidem* (p. 145).

²² *Los filósofos y la libertad*. Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p. 138).

²³ *Ibidem* (p. 143).

la siguiente referencia:

*“En el hombre es donde primero se separan netamente el motivo y la acción, la representación y la voluntad. Más esto no suprime la servidumbre del intelecto bajo la voluntad ...Coincidiendo con la conciencia de aquella genuina libertad que corresponde a la voluntad como cosa en sí y fuera de la fenomenalidad, produce la engañosa apariencia de que el acto volitivo aislado no depende de nada, que es libre, esto es, sin fundamento; cuando la verdad es que ...Si fueran bastante conocidos el carácter y el motivo, podría predecir el acto tan bien como un eclipse de luna”*²⁴

En efecto, en contra de lo que sostiene el profesor Arana, niego la existencia en Schopenhauer de la libertad como *propiedad de lo oculto*, entendiéndolo por *lo oculto* la *voluntad* o esencia del ser.

Voluntad que, a contracorriente de toda tradición filosófica que le precede, parece definir ahora su esencia o naturaleza en un sentido casi biológico, fisiológico; dicho en un símil literario, una especie de enorme tronco vivo de árbol que crece y se expande a partir de sus gruesas raíces subterráneas, y del que sólo sus ramas participan de la luz.

*“...Hasta ahora se subsumía el concepto de voluntad bajo el concepto de fuerza, en cambio, yo hago justo al revés, y quiero conocer cada fuerza implícita en la naturaleza pensada como voluntad”*²⁵

Roberto R. Aramayo ilustra estas palabras del autor, y señala:

*“Ese sustrato común a todos los fenómenos es una suerte de pulsión volitiva inconsciente que Schopenhauer suele describir en varias ocasiones como un apremiante afán o una tendencia irresistible, que sólo guardaría con la voluntad humana un lejano parentesco. ... Schopenhauer prefiere denominarlo voluntad antes que alma del mundo ...”*²⁶

Insistiendo en la afirmación antiidealista de Schopenhauer a propósito de la primacía de la *voluntad* sobre el *entendimiento*, el margen para la defensa de la libertad se estrecha. En efecto, si la libertad constituye *ficción* del ser (objetivación) llamado *conciencia*, por tanto, aquella no habrá de exceder nunca el ámbito de lo apariencial, de la mera fenomenalidad.

Considero que la *voluntad*, el otro ámbito de la *representación* y la apariencia, habría de ser libre, de implicar la cualidad de la *libertad*, sólo en la medida en que disfrute de *aseidad*. Y éste parece únicamente atributo de la voluntad en su acepción *cósmica* o constitutiva de la esencia de lo real. En cuanto a la voluntad *individual*, no puede ser libre, en absoluto, al hallarse inmersa de modo infranqueable en la *concatenación de causas*.

En el opúsculo ya citado y titulado *Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo*, Schopenhauer ofrece un laborioso y profundo estudio de la remisión de las causas. Allí escribe:

²⁴ *Sobre la voluntad en la naturaleza*, del capítulo *Fisiología vegetal* (páginas 123 a 130). Además, la cita hace alusión al problema fundamental planteado por el profesor Arana acerca de la ubicación del hombre y la libertad en el concierto universal de la voluntad schopenhaueriana.

²⁵ *El mundo como voluntad y representación. Libro I: El mundo como representación*. (p.133).

²⁶ De la *Introducción* de Roberto R. Aramayo a *El mundo como voluntad y representación* (p. 23).

*“Solemos creernos dueños de nuestras acciones a cada instante. Ahora bien, cuando echamos una mirada retrospectiva sobre las etapas cubiertas de nuestra vida, pasando revista sobre todo a nuestros pasos desafortunados y a sus consecuencias, muy a menudo no logramos comprender porqué hicimos esto y dejamos de hacer aquello; de suerte que parece como si una fuerza extraña hubiera guiado nuestros pasos ...”*²⁷

Sólo la voluntad *cósmica* se afirma y sostiene a sí misma (*aseidad*); en cuanto a la voluntad *individual* no puede hacer otra cosa que negarse a sí misma; aceptar irremisiblemente su papel de *instrumento* de la voluntad esencial.

“En la peculiar adaptación que Schopenhauer hace del planteamiento kantiano, mi voluntad individual no puede ser libre, al hallarse inmersa en la inexorable concatenación causal propia del tiempo; sin embargo esa voluntad cósmica, que también soy, disfruta incluso de aseidad .. Sóloabría una manifestación inmediata de la libertad dentro del mundo fenoménico, y es que la voluntad se niegue a sí misma ... Dicha libertad no consiste sino en su capacidad para negar por entero la voluntad propia ... Así, mi propio yo individual deja de actuar y se troca en el instrumento de una eterna e inefable ley”.²⁸

A este respecto, señala el profesor Arana:

“Y sin embargo, Schopenhauer afirma que en el hombre hay libertad. Eso no quiere decir que nuestros actos sean libres: todo lo contrario. Las decisiones que tomamos obedecen a motivos y los motivos surgen y se imponen de acuerdo con un álgebra tan rigurosa como la de las ciencias mecánicas. Lo que pasa es que nuestras decisiones, motivos y conducta sólo forman la apariencia más superficial del ser que recubren ... La libertad pertenece en cambio al suelo profundo del existir, y hay que saber reconocerla bajo el engañoso disfraz del fenómeno”.²⁹

Por mi parte, no creo, en función de los argumentos expresados, que la *voluntad* en Schopenhauer sea *libre*; que su esencia sea la *libertad*; incluso cuando se manifiesta en el entendimiento como ilusión intelectual o mera manifestación del ser (objetivación); a menos que estemos hablando, como señala R. R. Aramayo en las citas reflejadas, de la voluntad *cósmica* o esencia constitutiva de lo real, en cuyo caso habría de identificarse tan sólo muy parcialmente con la voluntad *humana* radicada en el hombre, en la medida en que éste subsume en ella su esencia o naturaleza.

Por otra parte, que la absoluta voluntad *cósmica*, en que el ser consiste, sea ella misma libre, absolutamente autónoma, parece algo obvio; en algún punto, en efecto, habría de concluir la remisión de las causas en un mundo, por otra parte, incausado, casi eterno, como es el mundo schopenhaueriano.

“... Al igual que la tortuga, recién salida del huevo incubado por el sol bajo las arenas de una playa, se desentierra y enfila de inmediato la

²⁷ *Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo. Fragmento 228* (páginas. 17 a 18 de la edición utilizada).

²⁸ *Ibidem* (p.27).

²⁹ *Los filósofos y la libertad*. Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p.135).

dirección correcta, sin poder vislumbrar tan siquiera como queda el agua. Tal es el compás interior, la tracción secreta que coloca certeramente a cada cual sobre el camino que le conviene con exclusividad y cuya dirección uniforme sólo puede ser descubierta tras haberlo dejado atrás”³⁰

A mi juicio, esta idea resulta ya suficientemente aclaratoria, en la medida en que expresa la inviabilidad de una libertad *individual* anclada en el hombre como sujeto singular afectado de sustantividad.

Por otra parte, la defensa a ultranza de la *concatenación de causas*, y que vuelve imposible la existencia de la libertad individual, hace suponer que Schopenhauer defiende ya una idea evolucionista de lo físico, anticipando así el *evolucionismo* filosófico, plasmado en la exitosa teoría evolucionista desarrollada en Europa en torno a 1850³¹.

Un *evolucionismo* que a un tiempo es, consecuentemente, una interpretación de tintes metafísicos, pues se trata la suya de una cosmovisión por así llamarla, tal vez impropriamente, *emergentista*, en la que toda entidad o producto físico particular se explica sólo en atención a sus profundas raíces (causas) esenciales, siendo derivado, a modo de consecuencia, a partir de un todo singular y único, que sin originarlo, lo causa.

*“Así en la naturaleza vemos por doquier conflicto, lucha y alternancia en la victoria, reconociendo en todo ello ulteriormente y con mayor claridad la consustancial discordia de la voluntad consigo misma ... Así que para vivir la voluntad se consume sin excepción a sí misma y es su propio alimento bajo diferentes formas, hasta que finalmente el género humano, al sojuzgar a todos los demás, contempla la naturaleza como algo fabricado para ser utilizado por él y en su propia especie ... Se pone de manifiesto con la más pavorosa claridad esa lucha, esa autodiscordia de la voluntad ...”*³²

El profesor Arana había sentado el siguiente supuesto: “... *La condición de posibilidad de la presencia de libertad en el hombre es que su ser no se agote en lo representacional.*”³³

En efecto; pero, ¿Qué ocurre si detrás del fenómeno tampoco parece que exista la libertad, si no una férrea y a la vez versátil *necesidad*, cuya naturaleza consiste no más que en una imperiosa voluntad de autoafirmación y autodestrucción incesantes? ¿Cómo romper ese círculo inexpugnable?

“El liberum arbitrium indifferentiae es inaceptable como nota diferencial de los movimientos brotados de la voluntad, pues es una afirmación de la posibilidad de efectos sin causa”, dice Schopenhauer.³⁴

En todo caso, la *libertad* en tanto que mera *ficción* derivada de la

³⁰ *Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo. Fragmento 226* (p. 14 de la edición utilizada).

³¹ En torno a 1800 es notoria en Alemania la influencia del esoterismo y la teosofía, adoptados por algunos pensadores del propio círculo idealista (W. Schelling). Con ellos toma cuerpo y solidez la crítica del modelo científico mecanicista, alimentada por la consideración de una nueva problemática filosófica relativa a cuestiones como la voluntad, el mal, el devenir, la historia, etc. En este contexto surge en 1859 *El origen de las especies*, de Charles Darwin, obra cumbre de la novedosa y polémica teoría evolucionista.

³² *El mundo como voluntad y representación. Libro II: El mundo como voluntad* (páginas 237 a 238).

³³ *Los filósofos y la libertad*. Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (135 y s.).

³⁴ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del capítulo *Fisiología y patología* (p. 65).

objetivación de la *voluntad* denominada *conciencia*, pertenece en exclusiva a la parcela de la *fenomenalidad*, apareciendo inexorablemente vinculada al desarrollo de la *especie humana* y su capacidad reflexiva. Por tanto, no parece constituya en sí misma algo sustancial, esencial al hombre, pues él mismo constituye una mera manifestación del ser u objetivación. El hombre es, pues, en esencia *voluntad*, y no otra cosa.

Por otra parte, es natural pensar que algo de peculiaridad habrá de tener en sí misma esta manifestación u objetivación de la *voluntad* en que el *hombre* consiste, esta vez en su acepción de *especie*; pues en ella, y sólo en ella, se produce el *ensamblaje* entre la *necesidad* y la *libertad*, entre el mundo físico y biológico y su apropiación consciente (aparición de la *conciencia*).

*“Para revelar la significación que le corresponde a la idea del hombre no le cabe presentarse sola y sin ilación, sino que ha de verse acompañada por la escala gradual que desciende a través de todas las configuraciones de los animales y del reino vegetal hasta lo inorgánico, puesto que todo ello se complementa para una más cabal objetivación de la voluntad; la idea del hombre presupone todo eso, tal como la floración del árbol presupone las hojas, las ramas, el tronco y las raíces: forman una pirámide cuyo vértice es el hombre”.*³⁵

A consecuencia de sostener con el profesor Arana que es en el hombre donde confluyen libertad y necesidad, defiendo en Schopenhauer la identificación esencial entre el hombre (aparición de la *conciencia*) y la *voluntad*. Y en ello sigo la senda interpretativa que ofrece Roberto R. Aramayo, cuando habla de esa *voluntad cósmica*.

*“Con respecto a esa voluntad primigenia nos ocurriría lo mismo que con las estrellas ... De igual modo, la existencia individual, merced al resplandor de la conciencia, nos impide ver esa voluntad cósmica en donde reside nuestra verdadera esencia. De ahí que nuestra muerte suponga un despertar del sueño de la vida ...”.*³⁶

De hecho, evitando la mediación de la *inteligencia*, su nota característica, el hombre aparece como un producto más del conjunto de manifestaciones (objetivaciones) en que el ser (*voluntad*) consiste. Lo cual no hace sino corroborar en Schopenhauer la viabilidad de una metafísica *emergentista* (ya sea impropriamente hablando) a la base de su sistema; por otra parte, afín a los postulados del incipiente *evolucionismo* filosófico latente en la época.

Si bien, al negar la *inteligencia* como cualidad esencial, me formulo las mismas preguntas que supongo ocupan al profesor Arana;

¿ Dónde queda, en qué plano se ubica, la indiscutible singularidad humana y su connatural dimensión moral; dónde la libertad, al menos en su acepción genuinamente ética; sea ésta limitada en mayor o menor medida ?. En este sentido, ¿ Cabría tan sólo hablar del *hombre* en tanto que *especie*, en el mero sentido biológico o fisiológico ?

Sospecho, con incontestable pesimismo, que no es cierto que en Schopenhauer la *voluntad* venga a romper sus propias leyes, como apunta el profe-

³⁵ *El mundo como voluntad y representación. Libro II: El mundo como voluntad* (p. 244).

³⁶ De la *Introducción* de Roberto R. Aramayo de *El mundo como voluntad y representación* (p. 28).

sor Arana al final del capítulo,³⁷ sino que efectivamente, no creo exista la libertad como cualidad humana esencial en un sistema de *voluntarismo necesarista*, en el que, por otra parte, el noumeno o esencia es un completo existente incognoscible, de todo punto rebelde al trato de la razón, y donde el fundamento de la emergencia de los fenómenos es un insondable que la razón no entiende.³⁸

De donde cabría deducir que, para Schopenhauer, la nota distintiva que por su propia esencia aporta al hombre la libertad, no parece, no obstante, característica esencial; pues en modo alguno afecta al fenómeno (la aparición de la *conciencia*) en su íntima naturaleza, sino más bien, y en todo caso, al modo apariencial u objetivación en que éste se manifiesta. Siendo por tanto algo transitorio, a él accesorio, y sin vocación de permanencia.

Este era ya el camino panteísta consecuentemente formulado por Spinoza, y que Schopenhauer resuelve ahora en abierta oposición al pensamiento ilustrado de la época; invalidando de esta manera, con certera diana dialéctica, las nociones comunes de *orden y jerarquía* ontológicos que habían pesado siglos (para su crítica o su aplauso) en el acervo filosófico de la tradición judeocristiana, hasta disolver las supuestas *partes diferenciadas* de la realidad en un *todo* gradual y cambiante, en esencia homogéneo, que de forma irremediable (fatalmente, también) las asume y fagocita.

*“Al igual que una linterna mágica muestra muchas y múltiples imágenes, pero sólo es una y la misma llama la que les concede visibilidad a todas ellas, así, en todos los múltiples fenómenos que colman el mundo conjuntamente o se suprimen mutuamente en cuanto sucesos, sólo una voluntad es lo aparente, cuya visibilidad u objetivación es todo eso, y dicha voluntad permanece inmóvil en medio de ese cambio, únicamente la voluntad es la cosa en sí, mientras que todo objeto es manifestación o fenómeno, por decirlo en términos kantianos ...”*³⁹

A salvo de la aniquilación schopenhaueriana de la *libertad* cabrían, tal vez, dos vestigios filosóficos que exceden el margen de este comentario:

El primero, anteriormente referido, y que el profesor Arana toca directamente, el de la libertad como *propiedad de lo oculto*, entendiendo por éste a la *voluntad* en su carácter de *aseidad*, según habría sido planteado por Schopenhauer en su obra de 1839 *Sobre la libertad de la voluntad*, donde nuestro autor analiza la posibilidad de la libertad de la voluntad a partir de la *autoconciencia*).

El segundo problema es el de la *experiencia íntima de la voluntad*, que Schopenhauer concede abiertamente al hablar del modo de conocimiento o vía de aprehensión propios de la *voluntad*; una apuesta a favor del *método intuitivo* de conocimiento, en ruptura, una vez más, con las corrientes empiristas y racionalistas de la época.

³⁷ En referencia a la *voluntad*, el profesor Arana concluye: “Nadie podrá reprocharle que rompa las leyes que ella misma había decretado, teniendo en cuenta su irracionalidad y que carece de sentido decir, como del Dios de Newton, que es una mala relojera.” Del capítulo *Atacar la libertad: Schopenhauer* (p. 144).

³⁸ En efecto, en Schopenhauer los aspectos esotéricos constituyen elementos particularmente relevantes de su pensamiento, a la par que aportan las claves interpretativas que lo vinculan a ciertos círculos románticos alemanes abiertamente enfrentados al *establishment* académico dominante. Véase Yvon Belaval, *Historia de la Filosofía* (vol. 8). Madrid. S. XXI, 1995. “Cap. II. La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán” (páginas 28 a 66).

³⁹ *El mundo como voluntad y representación*. Libro II: El mundo como voluntad. (p. 245).

A modo de conclusión.

Finalmente, si existiera la posibilidad de apreciar a Schopenhauer como pensador no combativo, sino meramente vindicativo de sus posiciones marcadamente antiidealistas, diré que en lo tocante al tema de la libertad no veo en nuestro autor la formación de un tal concepto negativo como necesidad vital, tal vez visceral, de combate abierto e intencionado contra una determinada tradición filosófica.

Más bien, entiendo que Schopenhauer, pese a su abierto y enconado enfrentamiento con el *stablishment* académico alemán, así como con la Ilustración europea en general (que en ningún momento él disimula), no parece buscar sino la manera de reivindicar su propia y singular perspectiva metafísica; eso sí, radicalmente *antidualista*, en algunos casos en manifiesta afinidad intelectual con el esoterismo romántico y las corrientes evolucionistas desarrolladas en Europa en torno a 1800.

Defiendo en Schopenhauer un *voluntarismo necesarista*, que no ataca por principio, debilidad o encono a la libertad, sino en tanto que ésta pretende ser sincrónicamente ajustada a un marco de comprensión rígidamente dualista, en el que, para el pensador alemán, ella misma no hace sino devaluarse, rebajarse a la condición de mera *apariencia subsidiaria*.

Parece que es la razón racionalista de sus contemporáneos ilustrados, la razón del mecanicismo triunfante, rigorista y unívoca, que confunde o identifica *causa real* con *razón lógica*, y que Schopenhauer denunciaba ya en 1813 en su *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* la que, a la sazón, habría producido sus propias decepciones.

Por último, y aunque de forma muy limitada, en función de mi somera referencia a la ingente obra del pensador alemán, me gustaría contribuir a definir a Schopenhauer, como lo hace el profesor Arana, en su adecuada significación filosófica; coincidiendo con él en que, efectivamente, nuestro autor ataca sin paliativos la libertad; sin embargo, desde mi punto de vista, en tanto que concibe a ésta como mera *ilusión* del intelecto, en este sentido, realidad in-sustancial; y que, desde su sagaz perspectiva, su penetrante y mordaz crítica no persigue, no obstante, combatir deliberadamente una *entidad, esencia o cualidad* (como cabría entender la *libertad*), ya sea ésta *humana* o de naturaleza *cósmica*; íntimamente vinculada al hombre, o externa a su esencia.

Tal vez, Schopenhauer no haga sino crítica del conocimiento; denuncia del *espejismo* de una conciencia que, merced a sus exitosas conquistas científicas (ciencia mecanicista), se enorgullece vanamente, postulándose *autónoma* en su origen e *ilimitada* en sus competencias. Con lo que cabría conceder a nuestro autor el beneficio de la buena voluntad.

Probablemente, Schopenhauer no combata sino un *método*, el racionalista; un tipo de proyección intelectual, de *lentes* con las que mirar el mundo; en este caso, el racionalismo y su derivado, la física newtoniana, así como el empirismo individualista; pero que se reserva cuidadosamente en este punto de entrar, al menos directamente, en el debate metafísico acerca de su naturaleza, de tildar la libertad de *nada* o *absurdo ontológico*, como, desde luego, han hecho abiertamente posteriores corrientes filosóficas (existencialismos y nihilismos).

Tal vez, ni siquiera el Schopenhauer más mordaz, quede demasiado alejado de la intención y prudencia kantianas acerca de los límites inherentes a todo conocimiento. De hecho, nuestro autor nunca ocultó su admiración por la figura y obra del genial alemán.

*“... Es Kant un gran espíritu, a quien debe la Humanidad inolvidables verdades, ... Kant es quien ha llevado la seriedad a la filosofía, y a él me atengo”.*⁴⁰

* * *

Esperanza M^a Domínguez Sabido
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía
C/ Camilo José Cela, s/n
41018 Sevilla
esperanzamariads@hotmail.com

⁴⁰ *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Del Prólogo (p. 33).