

**ESTUDIOS
DE
FILOSOFÍA**

EF

Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Ramírez Jaramillo, John Fredy

Nietzsche y su crítica teórica en el período de juventud a la filosofía schopenhaueriana

Estudios de Filosofía, núm. 39, junio, 2009, pp. 267-289

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835818014>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Nietzsche y su crítica teórica en el período de juventud a la filosofía schopenhaueriana

Nietzsche and his early Theoretical Critique to Schopenhauer's philosophy

Por: John Fredy Ramírez Jaramillo

Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte en Colombia

Instituto de filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

jframija@yahoo.com

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 3 de abril de 2009

Resumen: Entre octubre de 1867 y abril de 1868 Nietzsche escribe una larga anotación en donde consigna toda una serie de importantes reparos al sistema filosófico de Schopenhauer. Estos apuntes gozan de significativa importancia ya que, vistos desde una amplia perspectiva, muestran la preocupación del joven filósofo por clarificar a partir de esa temprana época el horizonte conceptual del cual parte; a su vez, desde un punto de vista más específico, nos permiten rastrear algunos de los elementos iniciales que motivarán la posterior crítica radical a la filosofía schopenhaueriana. En este ensayo se analizan los distintos cuestionamientos formulados por Nietzsche frente a la homologación de la voluntad como cosa en sí y la argumentación con la que se define su tránsito hacia el plano de la representación.

Palabras clave: Voluntad, Cosa en sí, Metafísica, Representación, Sensación.

Abstract: Between October 1867 and April 1868 Nietzsche writes a long note where he states a whole series of important objections to Schopenhauer's philosophical system. These notes enjoy a significant importance due to the fact that, when approached from a wide perspective, they show the preoccupation that the young philosopher has to clarify at this early stage the conceptual horizon from which he takes his bearings; at the same time, from a more specific point of view, those notes enable us to follow up some of the initial elements that will motivate his further radical critique to Schopenhauer's philosophy. This essay analyzes the different questions formulated by Nietzsche about the standardization of Will as a Thing-in-itself and the argumentation with which is defined its transition towards the representation level.

Keywords: Will, Thing-in-itself, Metaphysics, Representation, Feeling.

Introducción

Es sabido que Nietzsche lee por primera vez *El mundo como voluntad y representación* en el año de 1865. El hallazgo de este libro estuvo precedido, como él lo admite, por una fuerte crisis anímica que en buena medida determinaría su

recepción en torno al significado del mundo que es allí expuesto¹. Sin embargo, tal influjo no fue absoluto. En 1866 lee la crítica que Rudolf Haym hace contra la filosofía schopenhaueriana. Por esa época también lee el libro de Friedrich Albert Lange *Historia del materialismo*. A través de este autor, quien –como lo refieren sus biógrafos- produce una similar o quizás mayor impresión que la del propio Schopenhauer, entra en contacto con problemas vigentes de la filosofía, al igual que se ve motivado a conocer el pensamiento de Kant. En 1867 comienza a leer la monografía de Kuno Fischer *Historia de la filosofía moderna*, en donde ampliamente se hace referencia a la filosofía kantiana. Y es entre finales de 1867 y comienzos de 1868 que completa su lectura con el estudio de la *Critica del juicio*². Sin duda alguna el acercamiento a estos autores lleva a Nietzsche a perfilar nuevas consideraciones respecto a lo que es la filosofía y el modo como existencialmente puede ser concebido el mundo.

Si bien ante sus amigos seguidores de la doctrina schopenhaueriana Nietzsche sigue mostrando un gran entusiasmo por la luminosidad del filósofo³, la verdad es que ya en su fuero interno se concentran dudas frente a algunos aspectos esenciales que plantea esta filosofía. Precisamente, entre octubre de 1867 y abril de 1868 escribe una larga anotación en donde consigna toda una serie de importantes reparos. Estos apuntes gozan de significativa importancia ya que, vistos desde una amplia perspectiva, muestran la preocupación del joven filósofo por pensar, separar y clarificar el horizonte conceptual del cual parte. A su vez, y esto es quizás lo más relevante, el contenido de dichas notas nos permite rastrear algunos de los elementos iniciales que motivan en Nietzsche aquella crítica radical

1 El propio Nietzsche reseña en su escrito autobiográfico “Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig, del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867”, el singular impacto que causa en su espíritu la lectura de dicha obra: “Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía ya un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. Me asaltó un violento deseo de conocerme, de socavarme a mí mismo”. Nietzsche, F. *De mi vida*. Trad. de L. Moreno Claros. Editorial Valdemar, Madrid, 1996, p.273.

2 Cfr. Blunck, Richard. *Friedrich Nietzsche. Biografía: Infancia y juventud*, en: Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Biografía. Vol. I*. Trad. de J. Muñoz. Alianza, Madrid, 1981, p. 174.

3 Un ejemplo de ello lo podemos observar en carta dirigida a Erwin Rohde a comienzos de noviembre de 1867, en donde le expresa -en su época de formación militar en Naumburg- la íntima filiación al pensamiento schopenhaueriano: “Te aseguro, [...], que mi filosofía tiene ahora una oportunidad de serme útil en la práctica. Hasta ahora no me he sentido humillado en ningún momento, más bien he sonreído con frecuencia como ante algo fabuloso. Alguna vez también susurro escondido bajo la barriga del caballo: “Schopenhauer, ayúdame”; y cuando llega a casa agotado y cubierto de sudor, me tranquiliza una mirada al retrato suyo que tengo sobre mi mesa, o abriendo el *Parerga*, que ahora, junto a Byron, son para mí más simpáticos que nunca”. Nietzsche, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829*. Trad. de L. de Santiago Guervós. Trotta, Madrid, 2005, p. 468.

que paulatinamente ejercerá hacia Schopenhauer bajo la forma de una genealogía deconstructiva la cual, como lo señala Michel Haar, “se revela en los hilos más continuos de su obra”⁴.

En este ensayo proponemos analizar los alegatos que presenta Nietzsche en el mencionado escrito frente a la validación hecha por Schopenhauer de la voluntad como cosa en sí y la argumentación teórica con la que define el tránsito de la voluntad pura hacia el plano de la individuación. A través de cinco momentos presentaremos esta crítica. En el primero, veremos cómo Nietzsche comparte la tesis kantiana respecto a la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí. En el segundo, distinguiremos las contradicciones que son reseñadas al pretender homologarse la voluntad como la cosa en sí. En el tercer momento, indagaremos las razones por las que son refutados los atributos metafísicos de la voluntad. En el cuarto, veremos por qué Nietzsche alega la imposibilidad de que un sistema filosófico, instalado necesariamente en el limitado plano de la representación, pretenda describir conceptualmente el significado de la totalidad del mundo y de su esencia fundante. En el quinto y último momento se expondrán los motivos que aduce la reflexión nietzscheana para señalar que la argumentación idealista de Schopenhauer no alcanza a explicar con entera satisfacción el surgimiento de la representación.

La traducción de los apuntes de Nietzsche que presentamos está hecha a partir de la versión que Marc de Launay hiciera para la Editorial L' Herne, en el Cahier que en el 2000 se dedicó a dicho filósofo. Estas notas se encuentran originalmente en la edición histórico-crítica de las obras de Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. 5 Vol. H. J. Mette y K. Schlechta (Ed), Beck, München, 1933-1940. Escritos de juventud *Jugendschriften* vol. 3, pp. 352 – 361.

1. La imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí

La primera crítica de Nietzsche a la metafísica schopenhaueriana está señalada en los siguientes términos: “De hecho no hay que ocultar que esta fórmula distinguida en tanto que núcleo del sistema schopenhaueriano, puede ser criticada fructíferamente desde cuatro puntos de vista: 1. El primero y el más general, que sólo está dirigido contra Schopenhauer en la medida en que él no fue más allá de Kant, precisamente, allí donde era necesario; centra su atención en el concepto de cosa en sí y sólo ve ahí, para hablar como *Ueberweg*, únicamente una “categoría

⁴ Haar, M. *La critique nietzschéenne de Schopenhauer*, en: Lefranc, J. (ed.). *Schopenhauer*. L' Herne, Paris, 1997, p. 304.

oculta”⁵. Para comprender la validez o no validez de este cuestionamiento debemos aclarar inicialmente en qué sentido es que Schopenhauer argumenta que ha rebasado a Kant.

El autor de *El mundo como voluntad y representación* afirma que ha superado a su maestro porque cree que aunque como seres humanos no podemos acceder de un modo directo al númerino, dadas las limitadas condiciones de la estructura de nuestro entendimiento, sí es posible que desde la orilla de lo fenoménico obtengamos algunos datos sobre esta esencia. Esto lo justifica al considerar que la cosa en sí no es algo que sea completamente independiente del fenómeno, sino que es algo que se encuentra también dentro de él. Para confirmar esto apela al cuerpo, único objeto que permite ser conocido externa e internamente por parte del sujeto⁶. De acuerdo a Schopenhauer el conocimiento interior dado por la autoconciencia revela un modo de manifestación de la esencia del mundo que se corresponde en sus permanentes modulaciones con las manifestaciones que dicha esencia realiza exteriormente. Obviamente, volvemos a insistir, este conocimiento guarda, en el marco del pensamiento schopenhaueriano, unas sensatas proporciones acordes con las limitadas capacidades que otorga nuestra estructura de representación. Es en estos términos que plantea propiamente el significado de su metafísica:

la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo sólo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento que son tan heterogéneas; *si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparable de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores*⁷.

-
- 5 Nietzsche, F. “Sur Schopenhauer”, in: Crépon, M. (ed.) *Nietzsche*. L’Herne, París, 2000, p. 28. A partir de ahora cualquier referencia que se haga a este fragmento se hará con la abreviación *Sur Schopenhauer*.
- 6 Schopenhauer explica del siguiente modo por qué motivo cree que ha ido un paso más allá de Kant: “Kant había pasado por alto que, aunque el conocimiento objetivo o el mundo como representación no nos ofrecía más que fenómenos junto con su conexión y regreso fenoménico, nuestra propia esencia pertenece también necesariamente al mundo de las cosas en sí, en la medida en que tiene su raíz en él: a partir de ahí, y aun cuando no podamos extraer directamente esa raíz, hemos de poder concebir algunos datos para explicar la conexión del mundo de los fenómenos con el ser en sí de las cosas. Aquí, pues, se encuentra el camino por el que yo he ido más allá de Kant y de los límites por él trazados, pero manteniéndonos siempre sobre el terreno de la reflexión (...)” Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trad. De P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2003, p. 331. A partir de ahora toda referencia que se haga a este texto se hará con la abreviación *Complementos*.
- 7 Schopenhauer, A. *Critica de la filosofía kantiana*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2000, p. 38. El resaltado es mío. Este pasaje se encuentra en estrecha conexión con lo dicho en el capítulo 17 de los *Complementos*, *Op. cit.*, p. 222.

No podemos dejar de reconocer los valiosos aportes que Schopenhauer hace a nivel de la subjetividad y las ciencias, guiado por esta consideración en la que la experiencia interior y la experiencia exterior del sujeto tienen un posible punto común de relación. Aún así, dicho filósofo admite que con esto no se llega a una definición concluyente del significado esencial de la existencia. Para Nietzsche, tal limitación del conocimiento del fundamento del mundo pone en evidencia que Schopenhauer realmente no rebasó a Kant en cuanto a su prescriptiva teórica que explica la imposibilidad de conocer las cosas en su completa determinación.

Para el Kant de la *Crítica de la razón pura* el concepto de número es un concepto límite que tiene una significación sólo negativa. Observamos así que, cuando es tomado como fundamento real del mundo fenoménico, se muestra como algo inaccesible a la experiencia humana. Y, a la vez, cuando es tomado como una posibilidad que está más allá del ordenamiento sensible, con ello se afirma que ninguna intuición se corresponde con todo cuanto allí sea postulado bajo la forma del conocimiento inteligible. Como se quiera, lo numérico rebasa toda posibilidad de alcance de las categorías de conocimiento. Cuando se intenta convertir el valor negativo de lo numérico en un valor positivo, inmediatamente se cae en el terreno de las simples hipótesis o ilusiones indemostrables. A Nietzsche le llama la atención que desde la antigüedad distintos pensadores se hayan preocupado por determinar la relación entre el fenómeno y la cosa en sí. Sin embargo, no comparte la tesis de que esta realidad última de las cosas sea identificable. Por la época en que escribe sus consideraciones sobre Schopenhauer, también se encuentra estudiando la filosofía de Demócrito. Es sabido que tanto Aristóteles como Platón se opusieron a los pensamientos de este filósofo. Una de las cosas que sostiene Demócrito y que son reseñadas por el joven pensador, tiene que ver sobre la realidad última de las cosas. El filósofo fundador de la teoría del atomismo, considera que el hombre además de estar alejado de lo real también está impedido para saber y conocer qué es lo real. Nietzsche destaca en Demócrito esta primera forma de idealismo que, podemos atrevernos a decir, le sirve como un referente más para establecer el alejamiento con respecto a la metafísica schopenhaueriana.

2. La aporía resultante de la homologación de la voluntad como la cosa en sí

La segunda crítica nietzscheana está planteada en los siguientes términos: “Pero, igual si se le da descargos a Schopenhauer de querer seguir a Kant sobre esta vía peligrosa, lo que él sustituye a la incógnita kantiana, la voluntad, sólo

resulta de una intuición literaria, aunque las pruebas lógicas investigadas no pueden satisfacer ni a Schopenhauer ni a nosotros”⁸. Para saber por qué motivo Nietzsche hace esta aseveración, observemos las razones que llevan a Schopenhauer a tomar la voluntad como la cosa en sí.

Como ya lo señalamos, el autor de *El mundo como voluntad y representación* apela al único objeto que puede ser conocido por dentro, nuestro cuerpo, para argumentar que la cosa en sí se encuentra inmersa en lo fenoménico. Tomando como punto de partida las permanentes modulaciones del sujeto volente, concebidas aquí como el fenómeno más transparente que se da en la interioridad del individuo, establece una identidad común entre todos los fenómenos. Sin embargo, Schopenhauer aclara que al elegir la palabra voluntad para definir aquella identidad común de todos los objetos del mundo, no debe tomarse por ello en el sentido habitual del término en donde hay implicada una entidad, una conciencia, un rasgo absolutamente subjetivo y proyectado hacia fines. Lo que pretende expresar más bien con la denominación voluntad es una actividad que tanto en el propio cuerpo como en los demás cuerpos u objetos materiales del mundo se manifiesta, caracterizándose por ser una ciega tendencia que impulsa todos los movimientos, presiones, fuerzas y transformaciones del universo. Schopenhauer introduce el concepto de voluntad para señalar un elemento universal que está presente tanto en nuestros cuerpos como en los demás cuerpos que habitan la espacialidad. La intuición íntima y no la razón es lo que le permite a cada individuo tener una evidencia cercana de esa esencia. No obstante, la homologación schopenhaueriana de la voluntad con el námeno presenta un escollo insalvable. Si tenemos en cuenta que la palabra voluntad además de estar asociada a lo más íntimo de nuestra interioridad, está asociada a algo que es impersonal, a un impulso inconsciente, carente de sentido, esto nos lleva a pensar en una serie de determinaciones que en última instancia son inintuitivas. Lo que hace que nuevamente el misterio se sobreponga ante lo que en un comienzo nos era familiar⁹. Es en virtud de estas argumentaciones que el concepto de voluntad, como lo refiere Nietzsche, presenta una enorme dificultad al pretender sustituir la incógnita kantiana.

Un aspecto llamativo de la filosofía idealista posterior a Kant es que el punto de partida de sus sistemas ya no radica en la reflexión sobre la ciencia físico-matemática o en la reflexión sobre la conciencia moral, sino sobre el carácter de lo absoluto o incondicionado. Si antes en el criticismo lo que importaba era constatar las categorías y los procesos que definen el mundo fenoménico, colocando el

8 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 29.

9 Cf. Magee, B. *Schopenhauer*. Trad. de A. Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991, p. 160.

número como punto límite de la indagación, ahora lo que protagónicamente interesa es discriminar y objetivar el número. No podemos desconocer que esta tendencia otorgó otro impulso y direccionalidad al conocimiento y a la moral en este período de la reflexión filosófica europea. Fichte parte de lo absoluto y lo intuye bajo una especie del yo general. Schelling también parte de lo absoluto concibiéndolo como la unidad viviente en la que armoniosamente se recogen todos los contrarios. En Hegel lo absoluto, como punto de inicio de su filosofía, es la razón comprendida como una potencia dinámica de donde se derivan todos los fenómenos y posibilidades de la existencia¹⁰. Para Schopenhauer el centro de su sistema gira en torno a la definición de lo absoluto, comprendido, claro está, como voluntad. No está por demás señalar que en cada una de estas posturas se manifiesta de una u otra forma la influencia del misticismo romántico que promueve una búsqueda de la unidad primordial¹¹.

Otto Liebmann, en su texto *Kant y los epígonos*, critica la filosofía idealista por sus fantasías especulativas respecto a lo absoluto. Considera que el conocimiento de la cosa en sí, tal y como lo advierte Kant, es del todo imposible. Es por ello que propone que la filosofía vuelva a los lindes kantianos para así superar su decadimento. Esto significa que ya no se debe partir de lo absoluto, sino de un análisis de la realidad que permita discriminar rigurosamente lo que hay en ella en su aspecto fenoménico y en el modo como se da su ordenación. Liebmann admite sólo la metafísica en los términos en que lo señala la filosofía crítica, como una determinación de ideas regulativas de la razón que tiene como fin direccionar el conocimiento hacia nuevas fronteras de indagación en las que se fortalezca un saber unitario y sistemático. Al cuestionar la metafísica schopenhaueriana y criticar la homologación de la cosa en sí con la voluntad, Nietzsche tiene en cuenta este tipo de apreciaciones críticas que Liebmann dirige hacia toda filosofía que busca la objetivación de lo absoluto¹².

10 Cfr. García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Encuentro, Madrid, 2000, pp. 308 – 324.

11 Hermann Hesse describe el romanticismo como un contramovimiento que se opone a la consideración clásica del mundo. Tal tendencia espiritual hace que el análisis del mundo ya no se centre exclusivamente en lo fenoménico, sino también en su esencia fundante, la cual a cada momento busca clarificarse y contemplarse. Al respecto Hesse precisa: “Ahora bien, como visión del mundo, como filosofía, como fundamento para la actitud del alma, cada una de estas dos concepciones es tan buena como la otra y es irrefutabile. La postura clásica pondrá el énfasis en los límites y en las leyes, aceptará la tradición y contribuirá a crearla, y se esforzará por agotar y perpetuar el instante presente. La postura romántica tenderá a borrar las leyes y las formas y a dar prioridad a la fuente originaria de la vida, a sustituir la crítica por la veneración, el intelecto por la contemplación, apuntará a lo atemporal y sentirá la nostalgia del retorno a la divina unidad, al igual que el hombre clásico es impulsado por la voluntad de hacer durar lo perecedero”. Hesse, H. *Pequeñas alegrías. Escritos póstumos*. Trad. de M. Olasagasti. Alianza, Madrid, 1979, p. 215.

12 Cfr. Montinari, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. de E. Lynch. Salamandra, Barcelona, 2003, p. 59.

Nietzsche considera que el concepto que sustituye la incógnita kantiana, la voluntad, surge de una “intuición literaria” o intuición artística y por lo tanto de un despliegue de la capacidad imaginativa del genio schopenhaueriano. Para comprender esta apreciación vale la pena reseñar un interesante precedente de intuición literaria vertida a la filosofía. Kant en sus *Prolegómenos* define las Ideas del alma, del mundo y de Dios, bajo la forma de ilusiones que habitan en la conciencia del hombre como ideales de conocimiento tendientes a orientar y motivar en él un afán de perfección. Es a raíz de esta reflexión que el propio Kant admite la existencia de un mundo inteligible independiente del mundo fenoménico. En dicho mundo, que sólo es cognoscible por la razón, es donde tiene cabida la libertad absoluta, el libre albedrío. En el contexto de la ética kantiana la idea del deber moral va asociada a la idea de la posibilidad de cumplir con tal mandato en virtud de que este mandato proviene del mundo inteligible en donde se encuentra afincado como un ideal de realización la libertad. Friedrich Albert Lange define ese mundo inteligible como un “mundo de poesía”, esto es, como una bella ilusión que si bien no existe en la realidad reviste de un enorme valor y dignidad, (al igual que todos los mitos, poesías, religiones, abstracciones, hipótesis o verdades metafísicas), ya que por su carácter de ideal en el espíritu humano motiva el desarrollo de pensamientos legítimos y necesarios para el afianzamiento de la vida de los hombres¹³.

En correspondencia con el planteamiento langeano para Nietzsche la metafísica, entendida como doctrina que pretende descifrar la esencia del mundo, no deja de ser más que una ficción perteneciente al orden de la religión y el arte. Piensa que sólo delimitándola a estos contextos, con sus respectivas consideraciones especulativas y posibles aportes benéficos para el enaltecimiento del espíritu, es que es admisible su existencia. La religión como metafísica busca seguir manteniendo viva una fe a través de valores que, en todo caso, buscan *edificar* al hombre. El arte, además de ser edificante, mantiene vigente la infinita posibilidad de la imaginación. La poesía es un ejemplo, por excelencia, de esta potencia imaginativa. Nietzsche cuestiona toda metafísica que pretende develar la verdad absoluta, el en sí del mundo. Pues la imposibilidad de que este conocimiento ficcional se aadecue a la realidad del mundo empírico, la invalida ya como ciencia¹⁴. Es por eso que cree

13 Cfr. Lange, F. *Historia del Materialismo*. Tomo II. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974, p. 196.

14 Una carta que evidencia dicho rasgo, es la que escribe en mayo de 1868 a Paul Deussen. En ella es consciente de las fronteras que delimitan el saber epistemológico y científico del conocimiento especulativo; de la finitud y rigurosa precariedad del primero y de la vastedad y libre recursividad del segundo: “(...) quien tenga presente el curso de las investigaciones es este campo, sobre todo las fisiológicas, desde Kant en Adelante, sobre el hecho de que los límites son tan conocidos con tal seguridad e infalibilidad, que fuera de los teólogos, de algunos profesores de filosofía

que la metafísica schopenhaueriana se encuentra inscrita de un modo indistinto en las pretensiones de la metafísica general.

3. Refutación de los atributos metafísicos de la voluntad

La tercera crítica nietzscheana es descrita en los siguientes términos: “En tercer lugar, nosotros estamos obligados a alegar falsedad contra los predicados de los cuales Schopenhauer dota su concepto de voluntad y que militan a favor de un puro y simple impensable, del mismo modo que son completamente extraídos de la oposición al mundo de la representación, aunque, entre cosa en sí y fenómeno, el concepto de oposición no tiene ningún sentido”¹⁵. A este respecto vemos que Schopenhauer distingue y caracteriza la voluntad dentro de dos planos. A nivel puramente metafísico y a nivel de manifestación en lo fenoménico. Es a partir del análisis de la naturaleza en su aspecto interior y exterior que se deduce inductivamente la existencia de un impulso ciego, inconsciente, carente de sentido, impersonal, que pone en marcha todos los procesos de la vida. Ahora bien, cuando Schopenhauer aísla esta esencia de lo fenoménico para determinarla objetivamente como existencia en sí, admite que su indagación está ya inmersa en un terreno que rebasa las capacidades de nuestro intelecto. De ahí que cuando habla de la unidad de la voluntad se ve completamente necesitado de acudir a una descripción que sólo puede extraer por vía negativa del mundo de la representación¹⁶. En este sentido observamos que su metafísica encarna el mismo problema por el cual Kant delimitó las funciones de la metafísica dogmática a raíz de que lo que intentaban describir

y del *vulgar*, nadie puede hacerse ilusiones a este respecto. *El reino de la metafísica, y con él la providencia de la verdad “absoluta”, han sido irremisiblemente desplazados dentro de una única categoría junto con la poesía y la religión*. Quien quiera conocer algo, que se limite ahora a una relatividad consciente del saber – como por ejemplo todos los famosos investigadores de las ciencias naturales. Así pues, para algunos la metafísica pertenece a la esfera de las necesidades del alma, es esencialmente edificante; por otro lado es arte, o sea, que permite la poetización del concepto; pero una cosa es cierta: la metafísica, sea como religión o como arte, no tiene nada que ver con lo que se llama “lo verdadero o el ente en sí”. Nietzsche, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829*, *Op. cit.*, p. 495. El resaltado es mío.

15 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 30.

16 “La mencionada *unidad* que, más allá del fenómeno, posee *aquella voluntad* en la que hemos conocido el ser en sí del mundo fenoménico, es de carácter metafísico, por lo tanto trasciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas. Da ahí resulta que aquella unidad abre en la investigación un abismo cuya profundidad no permite ya una visión totalmente clara y siempre coherente sino solamente miradas aisladas con las que se la puede conocer en esta o aquella relación de cosas, bien en el aspecto subjetivo, bien en el objetivo”. *Complementos*, p. 366.

tocaba el límite de la indecibilidad. Es por esto que Nietzsche también dice, al evocar el primer párrafo del parágrafo veintitrés de *El mundo*, lo siguiente:

Lo que sorprende en esta explicación, de la cual encontramos muchas variantes a todo lo largo de los escritos de Schopenhauer, es su tono dictatorial que enuncia toda una serie de predicados *negativos* a propósito de esta cosa en sí absolutamente exterior a la esfera del conocimiento, lo que, por consecuencia, no concuerda absolutamente con la afirmación según la cual la cosa en sí no sabría concernir a la forma más general del conocimiento: ser un objeto para un sujeto¹⁷.

Convertir en objeto de conocimiento lo que por su carácter incondicionado nunca puede ser objetivo encierra un engaño. Para Nietzsche la aporía schopenhaueriana no encuentra salida al pretender explicar con una noción que pertenece al plano fenoménico, una categoría que aduce un carácter completamente trascendente¹⁸. La separación hecha entre la voluntad comprendida como cosa en sí, libre de la esfera de la espacio-temporalidad y causalidad, y la voluntad manifestada en lo fenoménico genera una dicotomía que trae incongruencias teóricas para la misma argumentación del sistema schopenhaueriano. Pues esto mostraría que allí la visión del mundo se encuentra tajantemente escindida entre el plano puro de la voluntad y el plano de la representación. Esta escisión de alguna manera revive la interpretación metafísica de corte platonizante entre un mundo verdadero y un mundo aparente. Para Nietzsche si bien existe un fundamento del mundo, éste en ningún momento puede ser comprendido dentro de un esquema dualista de oposición con el mundo fenoménico.

4. Los límites de la capacidad representacional

La cuarta crítica se centra en la imposibilidad de que un sistema filosófico, instalado necesariamente en el limitado plano de la representación, pretenda describir conceptualmente el significado de la totalidad del mundo y de su esencia fundante.

Esta es la ocasión para la cuarta crítica. La trama fundamental de Schopenhauer se enreda entre sus propias manos: en parte, por cierta inhabilidad táctica de su autor,

17 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 30.

18 A este respecto, Charles Andler enfatiza el reproche que Nietzsche mismo hace sobre la antinomia schopenhaueriana: "Si la cosa en sí jamás es un *objeto*, si ella no es *representable*, ¿cómo darle el nombre de un objeto? Pues el nombre de querer-vivir del cual se la reviste, ¿no es prestado de un objeto definido que nos representamos en nuestro querer consciente? Seguramente Nietzsche no ignora que para Schopenhauer el conocimiento irracional metafísico permanece inadecuado con respecto a éste del cual habla y Schopenhauer reconoce unas fisuras. No se puede hablar de lo que está más allá de los fenómenos más que en términos prestados a los fenómenos". Andler, *C. Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Vol 1. Gallimard, Paris, 1958, p. 80.

pero, en lo esencial porque el mundo no se deja articular tan fácilmente en el sistema como Schopenhauer lo había esperado, cuando él estaba motivado por el entusiasmo inicial de su descubrimiento. A su edad, se quejaba de que el problema filosófico más difícil no estaba resuelto por su propia filosofía. Él comprendía de ese modo el problema de los límites de la individuación¹⁹.

Frente a esto seríamos completamente injustos si admitiéramos que la metafísica schopenhaueriana busca un develamiento total del en sí de la existencia. Ésta es y seguirá siendo inaccesible; el mismo Schopenhauer lo reconoce y así lo hemos hecho ver. La sustitución de la incógnita kantiana nunca podrá hacerse de un modo directo. La elección de la palabra voluntad es hecha porque con ella, según este autor, se muestra de un modo familiar al menos un aspecto de lo que es esa esencia que internamente se encuentra en todos los objetos materiales del mundo. Sin embargo, el hecho de que Schopenhauer elija el término voluntad para referirse al número, que en su análisis metafísico aísla esta sustancia de toda relación con el plano de la representación, (algo que como tal puede ser argumentable mas no demostrable), y que, adicional a esto, se esfuerce por determinar sus cualidades metafísicas, (las cuales por siempre serán inasibles para el entendimiento humano), hace que el desarrollo orgánico de su sistema presente irremediables contradicciones. Nietzsche cuestiona toda metafísica que busca determinar de un modo objetivo lo absoluto. Pues advierte que este tipo de argumentaciones desemboca en el terreno de la hipótesis improbable. Los sistemas filosóficos que buscan explicar la totalidad de la existencia se topan siempre con una insuperable barrera. Esta barrera es la individuación que no permite que la totalidad del mundo sea encarnada de un modo adecuado en la singularidad de un sistema. La filosofía schopenhaueriana no escapa a esta consideración; es por ello que se motiva esta cuarta objeción.

5. Cuestionamiento a la forma de aparición del mundo de la representación

Otro aspecto que Nietzsche discute en los planteamientos schopenhauerianos es el modo como argumenta el surgimiento del mundo de la representación. Considera que la explicación que allí se hace del tránsito de la voluntad única al plano de la individuación, no es lo suficientemente dilucidadora. Para comprender con una meridiana claridad esta objeción, es importante analizar la teoría schopenhaueriana de la representación. Recordemos la premisa que abre la exposición de *El mundo como voluntad y representación*: “*El mundo es mi representación*”. Esta afirmación da a entender que el mundo no está dado, y que sólo se hace determinable y real a través del despliegue perceptivo que ejerce una conciencia. Esto significa que las cosas no pueden existir sin la presencia de una mente que haga representación de

19 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, Op. cit., p. 30.

ellas. Un objeto se configura en la medida en que hay un sujeto que lo percibe, lo conoce y lo representa ante su propio pensamiento. Esta deducción es precisada en los siguientes términos: “Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación”²⁰. Este sujeto cognosciente se hallaría encarnado en cada ser vivo de la esfera animal dotado de una forma de intelecto en la que mínimamente se hacen perceptibles sus deseos y las posibilidades de satisfacerlos o no, en mayor o en menor grado²¹. En lo que respecta al hombre, éste es considerado como el ser que efectúa la más depurada representación del mundo, debido al desarrollo que ha alcanzado su intelecto.

Amparado en el idealismo trascendental Schopenhauer reconoce que la *realidad empírica*, (esto es, todo el conjunto de representaciones que configuran el mundo), se encuentra determinada por la aplicación que el entendimiento hace de las formas puras del conocimiento. Las formas intuitivas del espacio y el tiempo, (las cuales Kant reconoce como categorías *a priori* de la intuición), proporcionan al sujeto el marco estructurante básico de enlace que permite encuadrar coherentemente el conjunto de las sensaciones a partir de las cuales se construye la experiencia. El mundo comprendido como representación nos habla del decisivo papel que tienen todos los mecanismos y principios cognoscitivos que participan en esta actividad con el propósito de ampliar y refinar los fines vitales de conservación que mueven a todas las individualidades del reino animal.

De una manera sumamente clara Schopenhauer ha descrito los procesos físicos que participan en la construcción de la percepción. Tenemos así que antes del proceso abstractivo en el que se vincula la experiencia, hay una interactuación conjunta del aparato sensorial, del sistema nervioso y de la mente para conformar la diversidad de los objetos materiales. Tomando como referente los órganos corporales de los animales y la definición de sus acciones concretadas durante el proceso evolutivo, podemos decir que así como la función básica, por ejemplo, del corazón es la de bombear la sangre a todo el cuerpo, y la del estómago digerir los alimentos, la función propia del cerebro es la de configurar imágenes. Esta actividad la hace de una manera completamente inconsciente y casi que instantánea. Es por esta razón que Schopenhauer habla de la subitanedad con que se da el tránsito de las sensaciones que transmiten los órganos sensoriales a la conformación de la

20 Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de P. López de Santa María. Trotta, Madrid, 2004, p.51. De ahora en adelante cualquier referencia que se haga a este texto se hará con la abreviatura *MCVR*.

21 Cfr. *Complementos*, p. 242.

imagen mental: “así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de *un golpe* la oscura e insignificante sensación en intuición”²². Por mucho que queramos aprehender valiéndonos de la observación consciente más profunda este proceso de producción de percepción, directamente es imposible percibirlo. Simplemente sucede como igual sucede con las demás funciones de nuestros órganos que se dan a un nivel completamente inconsciente. De acuerdo a Schopenhauer, es a través de esta función transformadora del cerebro y sólo después de que es llevada a cabo completamente que podemos hablar de una experiencia perceptiva, de una representación coherente del mundo.

Cuando se hace referencia al despliegue completo que realiza el entendimiento para la conformación de la percepción empírica, debemos recordar que en esta actividad se encuentran participando conjuntamente las estructuras formales del tiempo y del espacio. Es por medio de la unión de ambas categorías intuitivas puras que puede hablarse propiamente de la conformación de una representación. El mundo como forma fenoménica es visualizado en la simultaneidad de existencia de los diversos objetos. En cada uno de ellos es objetivada su extensión, su divisibilidad, su permanencia, su mutación, su movimiento. La representación al estar referida a la exterioridad, implica siempre el correlato de la espacio-temporalidad. Si no se cumple esta condición no puede hablarse de una intuición completa y de una realidad empírica que pueda ser conocida por otro. Siguiendo a Kant, para Schopenhauer el mundo como representación integra además del tiempo, la cualidad espacial. Así, todo aquello que se perciba por fuera de la espacialidad y por lo tanto sin el uso del sentido externo es una percepción incompleta de la representación; es por esto mismo que afirma: “toda intuición es espacial”.²³ Recordemos que la experiencia del tiempo en la más pura introspección del sentir del individuo, es tomada como algo que, al prescindir de lo exterior, no cumple completamente con el requisito de ser una representación, en los términos que aquí hemos venido señalando. Sin embargo, en tanto que experiencia fenoménica en la que tenemos conciencia de lo más íntimo de la subjetividad, es la puerta que, según este planteamiento, nos permite el conocimiento más cercano o, por lo menos, uno de los rasgos posibles de la cosa en sí.

Schopenhauer combate la idea lockeana de que las solas sensaciones son las que conforman la intuición objetiva de las cosas. Éstas de por sí se encuentran transmitiendo una información que todavía está en bruto y que necesita ser

22 *MCVR*, p. 60. El subrayado es mío.

23 *Complementos*, p. 234

discriminada por el cerebro. Las manchas de luz que atraviesan la retina, la doble imagen que perciben los ojos, las ondas sonoras que llegan al oído, la presión que ejerce sobre nuestro tacto un cuerpo determinado, todo ello necesita ser objetivado bajo una extensión y forma, bajo un carácter de impenetrabilidad, duración, mutación y situación, algo que el entendimiento se encarga de representar mediante la aplicación de las categorías de tiempo, espacio y causalidad. Para Schopenhauer, el papel que desempeñan las impresiones sensoriales en la conformación de la representación, es el de simplemente recoger una información emitida desde la exterioridad (dada a través bien sea del color, del sonido, del sabor, del olor, de la temperatura), en tanto que el intelecto tiene una actividad más compleja como es la de discriminar, someter y configurar aquellos datos bajo la forma de una intuición. El aparente papel pasivo de las sensaciones es lo que lo motiva a tomarlas en un grado secundario de importancia dentro de la conformación de la representación²⁴.

Las sensaciones por moverse en un plano completamente inconsciente se encuentran de alguna manera en la dimensión de lo indiferenciado. De acuerdo al esquema dualístico schopenhaueriano, en tanto ellas sigan siendo simples excitaciones corpóreas aún no ingresadas en la forma representacional que posibilita la facultad del entendimiento, pertenecen al ámbito de la cosa en sí²⁵. Ontológicamente el mundo individuado no es otra cosa más que la manifestación de la voluntad, mediada por la capacidad de un intelecto o forma de intelecto en el que se definen estructuras básicas de representación. Nietzsche resume esta consideración schopenhaueriana del siguiente modo: “La voluntad sin fondo, sin inteligencia aparece por medio de una estructura de representación, como mundo”²⁶. Debemos reconocer aquí que la expresión “estructura de representación” alude a las cualidades apriorísticas (espacial, temporal y causal) que dan al sujeto la facultad de conocer.

Schopenhauer insiste en señalar que la voluntad hace percepción de su querer y se configura como mundo objetivo, únicamente a través de la mediación de una conciencia²⁷. Desde el momento en que la voluntad fisiológicamente constituyó

24 Cfr. Schopenhauer, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de L. Palacios. Gredos, Madrid, 1981, p. 91. Igualmente véase *Complementos*, *Op. cit.*, p. 49.

25 En Schopenhauer toda la actividad inconsciente que se encuentra expresada en el reino vegetativo (en donde se incluye toda la actividad de los órganos corporales), aunque es una manifestación fenoménica, revela por su inescrutabilidad misma un significado de la cosa en sí. Este argumento se basa en la siguiente reflexión: “lo que en el fenómeno *no* está por el tiempo, el espacio y la causalidad, ni puede reducirse a ellos o explicarse por ellos, será precisamente aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta, la cosa en sí.” *MCVR*, p. 173.

26 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 28.

27 En el sentido en que Schopenhauer define que es una conciencia, esto es, como una función del intelecto a través del cual un organismo regula sus relaciones con el mundo exterior obedeciendo de este modo a un fin de conservación. Cf. *Complementos*, p. 239.

la primera forma de organización cerebral, inauguró para sí el inicio del mundo configurado como representación. Es de suponer que el devenirimiento de las primeras formas de conciencia se logró de un modo gradual, tras innumerables procesos evolutivos marcados por las necesidades vitales de cada organismo de la especie animal. Las primigenias estructuras cerebrales que se volcaron hacia el reconocimiento de la exterioridad del mundo no se constituyeron de un modo inmediato. Por las mismas hipótesis teóricas que ha hecho la ciencia de la antropología y la evolución, admitimos que su formación fisiológica debió estar precedida por una inconsciencia y posteriormente por muchos titubeos y débiles intentos de una actividad representacional. Sin embargo, observamos que el esquema dual de escisión del mundo, en donde por un lado está la voluntad y por otro la representación, es lo que obliga en Schopenhauer a tener sólo en cuenta para la definición de la realidad del mundo, el punto evolutivo a partir del cual fisiológicamente se encuentran ya claramente definidas las mínimas formas de inteligencia²⁸.

Bajo esa consideración es que argumenta que el mundo como representación desde sus inicios surgió de un modo súbito. Tanto que pareciese como si de un momento a otro se hubiese encendido una bombilla para iluminar el contorno de lo que antes había sido una oscura habitación y determinar de este modo su realidad y habitabilidad. En este caso la luz se la ha proporcionado a sí misma la voluntad a través de la estructura cerebral con el objeto de comprenderse en su vasta pluridiversidad²⁹. Justamente, es esta consideración bipartita del mundo la que lleva a reducir la definición de la realidad fenoménica y por lo tanto del sujeto, (que es en últimas quien efectúa el acto de percepción de ese mundo), a partir de la capacidad consciente de representación³⁰.

28 Schopenhauer hipotetiza la evolución del mundo natural y el surgimiento de la conciencia en los siguientes términos: “(...) la ley de causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. *Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo*”. MCVR, p. 78. El subrayado es mío.

29 “Más con ese recurso, esa *mexané*, aparece de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas: objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra entonces su segunda cara. Hasta el momento mera *voluntad*, ahora es al mismo tiempo *representación*, objeto del sujeto cognosciente. La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de sus fenómenos, precisamente los más perfectos”. *Ibid.*, p. 205.

30 Concretamente, Schopenhauer afirma: “Pero el mundo como representación (...) no comenzó

Nietzsche va a cuestionar dentro de la reflexión schopenhaueriana el hecho de que la voluntad se determine como mundo fenoménico sólo a partir del momento en que el primer ojo se abre hacia la exterioridad, esto es, cuando se da la representación consciente. Pues con ello pareciera estar dejándose de lado la importancia de los impulsos y afecciones que también participan en la percepción y elaboración de las imágenes conscientes.

En este punto, y para entender con un poco más de claridad lo que va a argumentar el pensamiento nietzscheano, frente al valor de las sensaciones, es necesario hacer una breve referencia a Schelling y a la explicación que da sobre el límite que tiene la conciencia dentro del yo, a la vez que el modo en que aquella se origina. Observamos que en el *Sistema del idealismo trascendental* se busca conciliar dos disciplinas contrarias. La que parte de la conciencia y su despliegue cognoscitivo a través del cual se construye el mundo, y otra que partiendo de la naturaleza determina en ella procesos de una gradual depuración espiritual, en donde se encontraría el antecedente de la conciencia. Estas dos corrientes teóricas son, respectivamente, el idealismo y la filosofía de la naturaleza. Schelling admite que el mundo se da por medio de representaciones, sin embargo, considera que para entender el significado de la representación y reconocer que todo saber tiene que ser deducido por el Yo, en tanto fundamento de la realidad, éste debe ser analizado en una relación recíproca con la naturaleza. La naturaleza en el Yo se expresa como *actividad completamente ciega*³¹. Algo que lleva a considerar que lo inconsciente es el soporte previo, límite y a la vez guía de la actividad consciente. A la luz de la filosofía de la naturaleza la inteligencia consciente tiene un devenir en medio de la naturaleza inconsciente. En el capítulo tercero del sistema se procura explicar este devenir distinguiéndose una serie de gradaciones en las que la autoconciencia ha tenido su historia. De este modo se conciben tres épocas determinantes. La primera que se inicia con la sensación original hasta que el yo se eleva a intuición productiva, la segunda que parte de esta intuición hasta llegar a la reflexión, en tanto que la tercera partiendo de la reflexión llega al acto de voluntad en donde tiene su comienzo el yo práctico.

Con esta muy somera descripción queremos demostrar que filósofos como Schelling, hablan de un desarrollo gradual del intelecto en el que está presente un devenir de la naturaleza. Un aspecto importantísimo que se desprende de esta reflexión es que al momento de considerarse el sujeto, encontramos que éste no

hasta que se abrió el primer ojo, ; y sin ese medio del conocimiento no puede existir, así que tampoco existió antes. Pero sin aquel ojo, es decir, al margen del conocimiento, tampoco había ningún antes, ningún tiempo". *Ibid.*, p. 79.

31 Cfr. Schelling, F. *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. de J Rivera de Rosales y D. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 186-187.

se reduce a las actividades de su conciencia, sino que también se le concede un lugar a sus actividades inconscientes. Siendo en este trasfondo propiamente dicho en donde se establecen las actividades espontáneas del Yo de las que se derivan productos que llevan el sello de lo inconsciente³².

Desde un punto de vista ‘objetivo’, es decir, externo, Schopenhauer indaga sobre cómo se ha constituido la estructura de la representación. Se pregunta por el proceso evolutivo que ha llevado a la voluntad a reconocerse a sí misma a través del intelecto y por lo tanto a ejercer una actividad autoperceptiva. Es así como admite que la voluntad se ha objetivado en el mundo de la naturaleza a través de una serie de estadios. Las fuerzas de la naturaleza y su acción en el mundo inorgánico marcarían ese inicio gradual de objetivación en su nivel más inferior. A medida que va ascendiendo su objetivación se va haciendo más compleja, tal y como lo observamos en el complejo de características que empiezan a derivarse dentro del reino vegetal y en un grado más ascendente dentro del reino animal. Ahora, es en este último ámbito en donde la voluntad, para satisfacer las necesidades cada vez mas crecientes e intrincadas de cada individuo, crea el intelecto como un medio auxiliar (*mexané*) “que en ese grado de objetivación de la voluntad resulta necesario para la conservación del individuo y la propagación de la especie”³³. Ya hemos visto que por medio del intelecto cada forma individuada animal hace consciente su deseo y su posibilidad de colmarlo. Por medio del conocimiento, representado por un cerebro o lo que hace las veces de éste en las formas más elementales, los animales ya no obedecen exclusivamente a las excitaciones corporales, sino que tienen la posibilidad de objetivar aquello que motiva su movimiento y necesidad de nutrición. El hombre tiene en común con el polípo el hecho de que ambos a través de su conciencia desean y rechazan, anhelan o rehuyen aquello que de manera directa o indirecta afecte su existencia, bienestar o reproducción³⁴. Nietzsche destaca esta consideración que hace Schopenhauer de la siguiente manera:

Schopenhauer se imagina así una sucesión evolutiva de manifestaciones de la voluntad, acompañada de necesidades vitales en progresión constante: a fin de satisfacerlas, la naturaleza pone en marcha una sucesión correspondiente de medios entre los cuales figura también el intelecto, desde la sensación más confusamente tenue hasta la lucidez más extrema³⁵.

Empero es esa afirmación schopenhaueriana la que pone en evidencia que previo a la aparición del intelecto hay de por medio un despliegue de las leyes del devenir. En el mundo inconsciente de la naturaleza hay una actividad a través de

32 Cfr. Hartmann, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I. *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. de H. Zucchi. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 192.

33 *MCVR*, p. 204-205.

34 Cfr. *Complementos*, p. 242.

35 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 31.

la cual se originan productos que quedan inmersos en ese plano de lo inconsciente dados en el mundo inorgánico y orgánico. De esto se desprende que la actividad fenoménica no está limitada al campo de la conciencia, ésta también se da a nivel inconsciente. Paradójicamente, Schopenhauer llama cosa en sí a lo que todavía se encuentra regido por el principio de individuación. Nietzsche destaca esta contradicción:

Una concepción tal presupone un mundo fenoménico que es previo al mundo de los fenómenos, si es necesario mantener la letra misma de lo que Schopenhauer dice de la cosa en sí. Incluso antes de la aparición del intelecto, se puede observar el *principium individuationis*, la ley de causalidad en plena actividad. La voluntad se apodera frenéticamente de la vida y busca por todos los medios en manifestarse; comienza modestamente por etapas completamente inferiores y de algún modo sale poco a poco del rango. En este sector del sistema schopenhaueriano, todo se disuelve en palabras y metáforas: todas las determinaciones originales de la cosa en sí, y casi hasta la memoria han desaparecido. Y cuando la memoria reaparece sin embargo, ella no hace más que poner en evidencia la contradicción acabada³⁶.

La filosofía idealista nos enseña que, ante la pregunta por el origen del mundo, debemos tomar como punto de partida la doctrina trascendental en la que se explicita que el sujeto es quien construye el mundo a través de la intermediación de la categoría espacial, temporal y causal cuya naturaleza es completamente de orden subjetivo. A esto Schopenhauer añade que el correlato sujeto–objeto, base de la representación, no puede analizarse aplicando una relación causal que diga cuál de estos dos elementos es primero, si el sujeto o la materia. Ambos se dan de manera simultánea. En el parágrafo quinto de *El mundo como voluntad y representación* son señaladas las discusiones y aporías insoslayables a la que llegó tanto la filosofía dogmática aparecida como idealismo o realismo y el escepticismo, al pretender definir la realidad del mundo exterior. No cabe duda que la filosofía idealista inaugurada por Kant da una mejor respuesta al significado de la realidad del mundo exterior. El mundo sólo se hace definible como mundo en la medida en que hay un sujeto que efectivamente lo representa. Para Schopenhauer el mundo nunca está por fuera de la representación, esto es, por fuera de la cabeza de quien ejerce conocimiento. El mundo de la experiencia no puede independizarse de la capacidad de experiencia.

En lo concerniente a la explicación de los procesos evolutivos que previamente surgieron a la constitución del mundo orgánico, Schopenhauer plantea que esto sólo debe abordarse desde un punto de vista hipotético en beneficio de una ciencia epistemológica coherente que como tal busca ampliar las posibilidades de

36 *Ibid.*

conocimiento³⁷. La evolución comprendida como la larga serie de cambios que ha tenido la materia en distintos estadios de la naturaleza, al tomarse como una simple suposición evita la antinomia a la que llega el realismo trascendental a propósito de las relaciones causales que ligarían un suceso con otro y que conducen a la pregunta de si hubo alguna vez un primer estado de cosas.

Tenemos también que ante la antinomia que se genera por reconocer, de una parte, que el inicio del mundo depende del primer ser cognosciente y, de otra, que ese primer animal cognosciente igual “depende de una larga cadena de causas y efectos que le precede, y de la que él mismo es un pequeño eslabón”³⁸, (y que conduce nuevamente a la pregunta por la existencia de un primer estado de cosas), Schopenhauer la resuelve partiendo del sujeto como ser representacional. Lo que viene a significar que la sucesión de causas y por lo tanto el tiempo en que ellas se dan, no es algo que deba definirse de manera externa a la conciencia. Pues es sólo a partir de ésta que es concebible el tiempo, porque es sólo en ella que existe así como el espacio. Es esta reflexión la que lleva a Schopenhauer a negar la existencia de aquello que es anterior a la representación, es decir, el mundo de la naturaleza en su devenir inconsciente, el cuerpo en sus distintos grados de constitución evolutiva, el cerebro mismo en donde la representación se constituye; todo esto queda reducido a un simple factor hipotético. La aporía de inmediato salta a la vista. La cosa en sí, siendo en el contexto schopenhaueriano aquello que es anterior a la representación, se convierte de este modo en una simple hipótesis. Vemos con esto que Schopenhauer no alcanza a explicar con suficiente claridad la necesaria comunicación que debe haber entre lo inconsciente y lo consciente, entre la voluntad y la representación, entre el cuerpo y la mente. La conclusión nietzscheana es la siguiente:

Pero preguntamos, después de estas consideraciones prudentes, en qué condición la aparición del intelecto fue alguna vez posible. La existencia de la etapa inmediatamente anterior a la aparición del intelecto es sin embargo tan hipotética como la de las otras etapas anteriores, es decir, que no tuvo lugar puesto que ninguna conciencia estaba presente. A la etapa siguiente, el intelecto tuvo que haber aparecido, dicho de otro

37 Nietzsche reseña la siguiente cita extraída de *Parerga y Paralipómena*: “Los procesos geológicos terrestres anteriores a toda vida jamás estuvieron presentes para ninguna conciencia: ni en los procesos geológicos mismos, pues en ellos nunca la hubo, ni en ninguna otra cosa, puesto que no había nadie. Por consecuencia [...], ellos simplemente no estaban, ya que ¿qué sentido tendría el hecho de que ellos se hubieran dado? En el fondo ahí no hay nada sólo hipótesis; en efecto, si en esas épocas primitivas hubiera habido una conciencia, esos procesos se hubiesen representado; es esto a lo que nos conduce el *regressus* de los fenómenos; la esencia de la cosa en sí implicaba pues que ella se manifestara a través de procesos similares. No son nada más, dice Schopenhauer en la misma página, “que unas traducciones en el lenguaje de nuestro intelecto intuitivo”. *Ibid.*

38 MCVR, p. 114.

modo, instantánea e inmediatamente tuvo que haber surgido la flor del conocimiento de un mundo no existente. Al mismo tiempo, es necesario que haya tenido lugar en el seno de una esfera desprovista de temporalidad y de espacio, sin la mediación de la causalidad: ahora bien, lo que proviene de un mundo así desmundanizado debe necesariamente, según Schopenhauer, ser una cosa en sí. Se deduce una de estas dos cosas: o bien el intelecto es un nuevo predicado eternamente correlativo de la cosa en sí, o bien ella no pudo tener intelecto pues nunca hubo intelecto³⁹.

Esta formulación es planteada para reseñar cuán difícil e improcedente resulta la explicación del mundo como representación, entendido como producto de un despliegue brusco e inicial de la capacidad intelectiva. Llevando al límite del absurdo las posibles consecuencias de dicha formulación, con el objeto de poner en evidencia la contradicción que encierra, Nietzsche muestra cómo la voluntad schopenhaueriana en última instancia sigue siendo cautiva del principio de individuación y las leyes de la causalidad. Lo que además deja aún sin resolver el interrogante de la totalidad y la esencia fundante del mundo.

Ahora bien, existe un intelecto: por consecuencia éste no sabría ser un instrumento del mundo fenoménico, como lo exige Schopenhauer; luego, sólo puede ser cosa en sí, es decir, voluntad. La cosa en sí schopenhaueriana sería, entonces, a la vez *principium individuationis* y fundamento de la necesidad; en otros términos, el mundo existente. Schopenhauer quería descubrir la incógnita de una ecuación, sin embargo, el resultado de su cálculo es esta incógnita misma; luego, él no la encontró (...)⁴⁰.

El modo como Schopenhauer pretende validar el surgimiento del mundo de la representación, tiene el defecto de mantener la escisión entre el plano metafísico de la voluntad única, opuesto a un plano en donde toda la posibilidad de representación *surge de golpe*⁴¹. Nietzsche pone de manifiesto la dificultad schopenhaueriana al intentar explicar el surgimiento del entendimiento:

Es necesario señalar con qué circunspección Schopenhauer esquiva la pregunta del origen del intelecto: al estar en la órbita de esta pregunta y al esperar secretamente que

39 Nietzsche, F. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, pp. 31-32.

40 *Ibid.*, p. 32.

41 Charles Andler expresa esta pugna de Nietzsche frente a la concepción schopenhaueriana de la aparición del intelecto en los siguientes términos: “Es necesaria una comunicación entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la inteligencia y la causa de la inteligencia. Él no está seguro que en el sistema de Schopenhauer la inteligencia sea todavía explicable. La inteligencia supone un organismo. Ella se origina en un cerebro. Bruscamente, despliega delante de nosotros la imagen del mundo. Pero, ¿qué había, cuando no había aún inteligencia? ¿No había universo? ¿Los grandes fenómenos geológicos anteriores a la aparición de la vida no existían, cuando no había percepción viviente para reconstruir la imagen? Si su existencia es una hipótesis ¿cómo pudo salir súbitamente de la hipótesis lo real y lo necesario? Pues la inteligencia se representa como real y necesaria toda la serie de hechos que engendraron el universo tal como nos aparece”. Andler, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, *Op. cit.*, p. 81.

él va a tratarla, se hunde en una especie de niebla aunque sea patente que el intelecto en el sentido schopenhaueriano presupone ya un mundo prisionero del *principium individuationis* y de las leyes de la causalidad⁴².

Ante las disyuntivas que plantea la explicitación schopenhaueriana del mundo de la individuación y la aparición del intelecto, debemos señalar un aspecto crucial. Que la representación no puede circunscribirse de manera exclusiva y tajante a partir del momento en que el intelecto se abre como conciencia desplegando sus capacidades causales y espacio-temporales. El mundo como realidad perceptiva también involucra elementos previos al acto intelectivo. Estos elementos están dados por la esfera inconsciente de lo sensorial⁴³. Lange destaca el papel determinante que tienen las sensaciones en la actividad de la conciencia, ya que es de acuerdo a sus relaciones de agrado o desagrado que se determina el origen y la calidad de las ideas allí desplegadas. Comparte el criterio sensualista promovido desde la antigüedad por Demócrito que define la sensación como el sustrato que otorga firmeza y seguridad a todas las actividades de la conciencia⁴⁴. Nietzsche presta cuidadosa atención a estos apuntes langeanos y a las teorías que explican la capacidad representacional del hombre a partir de los estados preconscientes, inconscientes y pulsionales. Sus hallazgos y conclusiones propias las veremos en buena medida reflejadas en sus primeras reflexiones sobre la estética y la teoría del lenguaje.

Finalmente, es importante señalar que si bien Nietzsche durante los tres años siguientes a la redacción de este escrito, influido en buena medida por la atmósfera romántica que se desprende de Wagner, busca una definición del fundamento del mundo que pueda legitimar un significado universal de la estética y el arte, se aleja de cualquier forma de argumentación trascendente, tal y como ocurre con la metafísica schopenhaueriana. Luego, la noción de “voluntad única”, con la que define el ser esencial de la existencia, será presentada como algo que se encuentra ligado al plano de la inmanencia aunque siga siendo incognoscible en su totalidad. Para Nietzsche si es viable hablar de un principio fundacional del mundo éste no es otro que el de la vida misma enmarcada en el ámbito de sus más puras afecciones

42 Nietzsche, f. *Sur Schopenhauer*, *Op. cit.*, p. 32.

43 Schelling al referirse a la primera época de gradación de la conciencia, define cómo en el estado de sensación primordial el Yo se intuye a sí mismo sin ser consciente de esa intuición: “Este momento de la autoconciencia debe ser denominado en lo sucesivo el de la sensación originaria. Es aquel en el cual el Yo se intuye en la limitación originaria sin ser consciente de esta intuición o sin que esta misma intuición se haga a su vez objeto para él. En este momento, el Yo está totalmente fijado y, en cierto modo, perdido en lo sentido”. Schelling, F. *Sistema del idealismo trascendental*, *Op. cit.*, p. 217.

44 Cfr. Lange, F. *Historia del Materialismo*. Tomo I. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974, pp. 32-33.

pulsionales. Al igual que Goethe, Nietzsche, después de su primer entusiasmo con Schopenhauer, comienza a considerar la realidad del universo como un vasto entramado de fenómenos⁴⁵. Bajo esta interpretación es que su reflexión va a rebasar la tendencia idealista de querer hacer objetivable un principio trascendente de la realidad⁴⁶.

Bibliografía

1. NIETZSCHE, F. *Sur Schopenhauer*, en: Crépon, M. (ed.). *Nietzsche*. Éditions de L'Herne, París, 2000.
2. NIETZSCHE, F. *De mi vida*. Trad. de L. Moreno Claros. Valdemar, Madrid, 1996.
3. NIETZSCHE, F. *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1829*. Trad. de L. de Santiago Guervós. Trotta, Madrid, 2005.
4. ALLISON, D. *Nietzsche n'admet nul noumène*, en: Crépon, M. (ed.). *Nietzsche*. Éditions de L'Herne, París, 2000.
5. ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Vol 1. Gallimard, Paris, 1958.
6. BLUNCK, Richard. *Friedrich Nietzsche. Biografía: Infancia y juventud*, en: Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Biografía. Vol. I*. Trad. de J. Muñoz. Alianza, Madrid, 1981.
7. GARCÍA MORENTE, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Encuentro, Madrid, 2000.
8. HAAR, M. *La critique nietzschanne de Schopenhauer*, en: Lefranc, J. (ed.). *Schopenhauer*. Éditions de l' Herne, Paris, 1997.
9. HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo I. *Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. de H. Zucchi. Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
10. HESSE, H. *Pequeñas alegrías. Escritos póstumos*. Trad. de M. Olasagasti. Alianza, Madrid, 1979.

45 Cfr. Andler. C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Op. cit., p. 80.

46 Cfr. Allison, D. *Nietzsche n'admet nul noumène*, en: Crépon, M. *Nietzsche*, Op. cit., p. 300.

11. LANGE, F. *Historia del Materialismo*. Tomo I y II. Trad. de V. Colorado. Juan Pablos, México, 1974.
12. MAGEE, B. *Schopenhauer*. Trad. de A. Bárcena. Cátedra, Madrid, 1991.
13. MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. de E. Lynch. Salamandra, Barcelona, 2003.
14. SCHELLING, F. *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. de J Rivera de Rosales y D. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988.
15. SCHOPENHAUER, A. *Crítica de la filosofía kantiana*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2000.
16. SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de L. Palacios. Gredos, Madrid, 1981.
17. SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2004.
18. SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Trad. de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2003.