

TENDENCIAS REALISTAS EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER. VALORACIÓN Y CRÍTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL NUEVO REALISMO*

REALIST TENDENCIES IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY.
ASSESSMENT AND CRITIC FROM THE POINT OF VIEW
OF NEW REALISM

Héctor del Estal Sánchez
Universidad de Salamanca

Resumen: *En este ensayo defenderemos la posibilidad de encontrar en la filosofía de Arthur Schopenhauer argumentos para el realismo en lo referente a la existencia del mundo externo. Para ello, propondremos 1) una lectura heterodoxa de su filosofía en claro contraste con su 2) crítica al realismo y 3) haremos un breve recuento de los antecedentes históricos que dan pie a un análisis de las tendencias realistas de su filosofía. A continuación, 4) abordaremos la solución schopenhaueriana a la cuestión de la existencia del mundo exterior y 5) el carácter de la cosa en sí como elemento realista de una realidad inenmendable. Por último, 6) realizaremos una crítica a los límites de la perspectiva schopenhaueriana.*

Palabras clave: *Schopenhauer, nuevo realismo, mundo externo, causalidad, cosa en sí*

Abstract: *In this essay we will argue in favor of the possibility to find arguments for realism in the philosophy of Arthur*

* Este artículo ha sido realizado gracias a una estancia de investigación en la Universidad de Bonn con el Prof. Dr. Markus Gabriel, financiada por la Universidad de Salamanca (Programa IV: Movilidad del personal docente e investigador).

Schopenhauer concerning to the existence of external world. In order to achieve this, 1) we will suggest a heterodox reading of his philosophy in contrast to 2) his critics of realism and 3) we will make a brief account for the historical causes that give rise to an analysis of the realist tendencies of his philosophy. Therewith 4) we will tackle the schopenhauerian solution to the issue of the existence of external world and 5) the nature of the thing-in-itself as a realistic element of an unamendable reality. To conclude, 6) we will criticize the limits of the schopenhauerian point of view.

Keywords: *Schopenhauer, New Realism, external world, causality, thing in itself*

INTRODUCCIÓN. HACIA UNA LECTURA HETERODOXA DE SCHOPENHAUER.

Arthur Schopenhauer no fue ningún amigo del realismo. Defendió con todas las armas retóricas y argumentativas a su alcance un idealismo que, en ciertos pasajes, llega incluso a identificarse con el fenomenalismo berkeleyiano, con un idealismo ontológico; por eso afirmó: “[...] pese a no utilizar la fórmula «ningún objeto sin sujeto», Kant sostiene con la misma decisión que Berkeley y que yo, que el mundo externo existente en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto que conoce”¹. De acuerdo con esto, una

¹ WWV I, Anh., 515 [499]. Con el fin de facilitar la localización de las distintas referencias de las obras de Schopenhauer y a razón de una mejor economía en las notas a pie de página, empleamos el siguiente sistema de abreviaturas, seguidas del número de § o capítulo (en su caso) y del número de página de la edición histórico-crítica de Arthur Hübscher (Arthur SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke Bd. 1-7*, Wiesbaden, Brockhaus, 1972). En el caso del legado manuscrito de Schopenhauer, seguiremos las otras ediciones indicadas. La numeración de las ediciones castellanas de los textos citados aparecerá en último lugar entre corchetes.

–ZG: “Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde” (*Sämtliche Werke Bd. 1*) [Arthur SCHOPENHAUER: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1998].

–F: “Ueber das Sehen und die Farben” (*Sämtlich Werke Bd. 1*) [Arthur SCHOPENHAUER: *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Wolfgang Goethe*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2013].

–WWV I o WWV II: “Die Welt als Wille und Vorstellung” (*Sämtliche Werke Bd. 2, Bd. 3.*) [Arthur SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, Vols. I y II, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2005.].

–N: “Ueber den Willen in der Natur” (*Sämtliche Werke Bd. 4*) [Arthur SCHOPENHAUER: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 2006].

–E: “Die beide Grundprobleme der Ethik” (*Sämtliche Werke Bd. 4*) [Arthur SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2002].

–P I o P II: “Parerga und Paralipomena”, (*Sämtliche Werke Bd. 5, Bd. 6*) [Arthur SCHOPENHAUER: *Parerga y Paralipomena*, Vols. I y II, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006-2009].

–D IX: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke Bd. 9. Philosophische Vorlesungen. Erste Hälfte. Theorie des Erkennens*, Hrsg. Paul Deussen, München, R. Piper & Co., 1912.

–HN I-V: *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, Hrsg. Arthur Hübscher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

determinada lectura de su filosofía puede conducir a la conclusión de que “cada uno vive en cierto sentido en un mundo diferente”². No es de extrañar, por lo tanto, que el filósofo del pesimismo afirme que “[e]l realismo, recomendable al rudo entendimiento por sus visos de autenticidad, parte de un supuesto arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia”³.

No obstante, la apuesta por el idealismo en Schopenhauer⁴, como veremos, no es irreflexiva; y su animadversión por el realismo está argumentada por extenso en sus escritos. Por ello, si lo que aquí pretendemos es explorar la posibilidad de encontrar *tendencias realistas* en la filosofía schopenhaueriana, resulta totalmente claro que nuestra aproximación a esta cuestión será *heterodoxa*, es decir, no trataremos de integrar coherentemente dichas tendencias dentro de la filosofía de Schopenhauer, sino que, más bien, realizaremos una *ἐποχή sui generis* en la que pondremos entre paréntesis una buena parte de su edificio teórico: nuestro objetivo fundamental será aislar argumentos sólidos

–GBr: *Gesammelte Briefe*, Hrsg. Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987.

–Gespr.: *Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausgabe*, Hrsg. Arthur Hübscher, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1971. [Arthur SCHOPENHAUER: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona, Acantilado, 2016].

En todo caso, debido a la existencia de un gran número de ediciones distintas de las obras de Arthur Schopenhauer, remito al lector a la tabla de concordancia realizada por Stefan KIRSCHKE, “Seitenkonkordanzen für die Werkausgabe”, en Daniel SCHUBBE y Matthias KOSSLER (eds.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2018, pp. 441-466.

- ² WWV II, cap. 15, 161 [183]. En un sentido similar, Schopenhauer afirma: “A resultados de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero [...]. El único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí mismo como su representación, y por eso él es su centro” (E, 197 [222 y s.]). Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la afirmación de que cada cual se encuentra en «su» mundo representado tiene en Schopenhauer, fundamentalmente, un sentido ético relacionado con la íntima conexión entre su teoría del conocimiento y su metafísica: en definitiva, los mundos diferentes de cada individuo son distintos “mundos de motivos”, mundos compuestos por distintos objetos susceptibles de ser considerados como motivo del obrar en función del carácter individual. (Sobre esto, véase: WWV II, cap. 19, 230-236 [244-249]).
- ³ WWV II, cap. 1, 5 y s. [33].
- ⁴ Volker Spierling ha señalado acertadamente (en “Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus”, en Volker SPIERLING (ed.), *Materialien zu Schopenhauers ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 53-56) que la definición y comprensión que hace Schopenhauer de sí mismo como «idealista trascendental» no se ajusta realmente al contenido de su filosofía: más bien, el «giro copernicano» llevado a cabo por Kant adquiriría en Schopenhauer un carácter excéntrico en el que ni el Sol ni la Tierra ocupan un lugar central, sino correlativo (véase al respecto: D IX, 480 y s.). Según Spierling, a causa de esta autodenominación de Schopenhauer como idealista se han generado distintos problemas interpretativos que apuntan a contradicciones internas en su sistema cuando, en realidad, el verdadero problema sería terminológico. Aunque aquí señalemos hiperbólicamente la faz más radical de las observaciones idealistas de Schopenhauer para aclarar su crítica al realismo naíf, coincidimos con esta lectura de Spierling.

para el realismo presentes en su pensamiento (en concreto, los referentes a la existencia del mundo externo) que nos permitan llegar a un *realismo ontológico* desde un razonable *idealismo trascendental*. Ahora bien: precisamente por esto es necesario tener presente qué noción de *realismo* maneja Arthur Schopenhauer en sus obras, pues con ello quedará claro, por una parte, hasta qué punto es *heterodoxa* nuestra lectura al mismo tiempo que, por otra, contextualizará en su filosofía –si bien de un modo general– los distintos argumentos que posteriormente analizaremos.

1. SCHOPENHAUER, ENEMIGO DEL REALISMO. SU CRÍTICA TEÓRICO-PRÁCTICA.

La primera pregunta que se presenta y que debe obtener respuesta cuando se plantea la cuestión de explorar la posibilidad de encontrar y desarrollar tendencias realistas en la filosofía schopenhaueriana es, consecuentemente, la siguiente: ¿por qué llevó a cabo Schopenhauer un rechazo tan obstinado de cualquier forma de realismo?

Sin duda, la animadversión de Schopenhauer por el realismo está motivada por la valoración tanto de sus presupuestos *teóricos* como de sus consecuencias *prácticas*. Así, en lo concerniente a su aspecto teórico, considera que éste, entendido como un modo de proceder objetivo en filosofía, es una forma de *dogmatismo* que desemboca en el *materialismo* y, finalmente, en un mero *naturalismo*; en lo referente a su lado práctico, considera que el realismo es el presupuesto de toda visión metafísica *optimista* del mundo y, en ese sentido, es radicalmente *perverso*.

En relación con lo primero, el sabio de Frankfurt señala que el realismo, de acuerdo con su *presupuesto teórico* básico («ningún sujeto sin objeto»)⁵, considera que todos los objetos del mundo con todas sus propiedades estarían ahí incluso cuando no hubiese ningún ser cognoscente que los representase⁶: en definitiva, el realismo asume que el objeto es, precisamente, la causa de toda representación posible⁷.

Este modo de proceder es para Schopenhauer una forma de *dogmatismo* insostenible desde Kant, pues pasa por alto la distinción fundamental entre *fenómeno* y *cosa en sí*, y sus implicaciones, a saber: que las formas del conocimiento están insertas *a priori* en el sujeto. Como consecuencia, el realismo termina por establecer imprudentemente relaciones basadas en el principio de razón suficiente (en concreto, relaciones causales) entre el objeto y la

⁵ Cf. WWV II, cap. 1, 14 [40]. Sobre la imposibilidad de este proceder, véase: D IX, 113 y s.

⁶ Cf. WWV II, cap. 1, 11 [37].

⁷ “[E]l realismo establece un objeto como causa de la representación, la cual descansa en el sujeto y es su efecto; desde dicho efecto [el realismo] se aproxima así a una causa [...] que es una cosa en sí real ciertamente distinta de su efecto” (D IX, 481).

representación o entre el objeto y el sujeto: “el dogmatismo realista, al considerar la representación como *efecto* del objeto, pretende separar la representación y el objeto, que son una misma cosa, y suponer una causa de la representación totalmente distinta, un objeto en sí independiente del sujeto: algo del todo impensable”⁸.

Para Schopenhauer, el realismo, en cuanto un modo de «proceder objetivo» y de acuerdo con éste, encuentra su mejor y más consecuente expresión en un materialismo⁹ que termina por demostrarse insostenible en el plano teórico:

“No hay mayor torpeza que, al estilo de los materialistas, tomar sin más lo objetivo como estrictamente dado para deducirlo todo desde ahí, sin tomar en consideración lo subjetivo, que es lo único a través de lo cual, incluso en lo cual, lo objetivo existe. Pruebas de este proceder las suministra, demasiado de cerca, el materialismo actualmente en boga, que, precisamente por eso, se ha convertido en una filosofía de barberos o de mancebos de botica. Para él, en su ingenuidad, la materia tomada de manera irreflexiva como absolutamente real es la cosa en sí”¹⁰.

Finalmente, esta insostenibilidad del materialismo da paso a un «mero naturalismo». Lo que sucede en este punto para Schopenhauer es que la incorrección filosófica del realismo en tanto que dogmatismo tiene por resultado una manifiesta impotencia teórica: en el momento en el que el realismo es llevado a sus últimas consecuencias, se transforma en mero naturalismo y entonces el realismo como doctrina propiamente filosófica debe dar paso a una “física absoluta”, es decir, a una física que pretende ocupar sin éxito el puesto de la metafísica¹¹ colocando la *natura naturata* (fenómeno) en el lugar de la *natura naturans* (cosa en sí)¹². En definitiva: el realismo, incapaz de dar cuenta del fenómeno, conduce a la disolución de toda verdadera filosofía.

En lo que concierne a lo segundo, es decir, al realismo considerado desde el punto de vista de la ética, Schopenhauer considera que “*el realismo y*

⁸ WWV I, §5, 16 [62]. También en: N, 71 y s. [123 y s.] y D IX, 478-481.

⁹ Cf. WWV I, §7, 32 [75]; WWV II, cap. 1, 15 y s. [41]. A pesar de que Schopenhauer niega la identidad de los pares opuestos de idealismo/realismo con los de espiritualismo/materialismo (Cf. N, xi n [23n]; P I, 14n [49n]; P II, 111 [130 y s.]; y GBr, 404), considera el materialismo como el resultado último de toda filosofía realista y el paradigma ideal de toda ciencia natural (Cf. WWV I, §7, 33 [76 y s.]; y WWV II, cap. 17, 194 [213]).

¹⁰ WWV II, cap. 17, 196 [216].

¹¹ Schopenhauer advierte en múltiples ocasiones acerca de la imposibilidad de este proyecto: debido al límite insalvable al que llega necesariamente toda explicación etiológica, es siempre necesario recurrir a una metafísica. (Cf. WWV I, §15, 96 [132]; §17, 116 y s. [149 y s.]; y N, 87-94 [141-149])

¹² Cf. WWV II, cap. 17, 194 [214]; (Sobre el significado de ambos conceptos en la filosofía de Schopenhauer, véase: P I, 121 y s. [143 y s.]

el optimismo [...] se hallan estrechamente relacionados y son las condiciones del verdadero *teísmo*"¹³. A pesar de lo anecdótico de la observación, la tríada teísmo-realismo-optimismo (en la que la posición del teísmo puede ser ocupada por el deísmo o el panteísmo) es fundamental para comprender, desde "el trasfondo ético" de su filosofía, la oposición de Schopenhauer al realismo.

La vinculación que Schopenhauer establece entre *realismo* y *optimismo* hunde sus raíces en su crítica teórico-epistemológica: si el dogmático realista ignora la distinción entre fenómeno y cosa en sí, éste debe afirmar en última instancia que el mundo empírico es el único orden de lo real¹⁴; sin embargo, si no quiere caer en el recurso infinito de explicaciones causales a las que lleva necesariamente la "física absoluta" como última forma del realismo consecuente, ha de establecer entonces una metafísica que dé cuenta del mundo en general. Éste es el punto argumentativo clave para Schopenhauer: el realista dogmático aplica entonces el principio de razón suficiente en la forma de la causalidad desde fuera del mundo para explicarlo, es decir, utiliza las formas que rigen el fenómeno para explicar la génesis del fenómeno mismo. Dicho de otro modo: el realismo termina por hacer uso del argumento *cosmológico*¹⁵ en orden de evitar convertirse en "mero naturalismo". Sin embargo, según Schopenhauer, aquí el realista no se contenta con hacer gala de su dogmatismo precrítico, sino que además realiza una proyección antropocéntrica de la finalidad, transformando así el argumento cosmológico en el *físico-teológico*¹⁶: debido a la regularidad

¹³ P II, 402 [390]. También en: WWV II, cap. 38, 507 [495]

¹⁴ "Hasta Kant se mantuvo un verdadero dilema entre materialismo y teísmo, es decir, entre admitir que el mundo lo había producido un azar ciego o una inteligencia que lo organizó desde fuera según fines y conceptos [...]. De ahí que el ateísmo y el materialismo fueran lo mismo [...]. Pero la validez de aquella premisa disyuntiva, de aquel dilema entre el materialismo y el teísmo, se basa en el supuesto de que el mundo presente es el de las cosas en sí y que, por consiguiente, no hay más orden de cosas que el empírico" (WWV I, Anh., 608 y s. [579 y s.]).

¹⁵ "[...] [G]racias a Kant, el mundo y su orden se convirtieron en mero fenómeno cuyas leyes se basan principalmente en las formas de nuestro intelecto, la existencia y esencia de las cosas del mundo no necesitaba ya ser explicada por analogía con los cambios que percibimos o producimos en el mundo; y tampoco aquello que nosotros concebimos como medio y fin necesitaba surgir a resultas de tal conocimiento. Así que Kant, al privar de su fundamento al teísmo mediante su importante distinción de fenómeno y cosa en sí, abrió el camino para una explicación de la existencia totalmente distinta y más profunda" (WWV I, Anh., 609 [580]). Schopenhauer insiste en este punto especialmente en: NH III, 10; ZG, §20, 36-40, y §24; WWV II, cap. 4, 48-53; y P I, 112-114.

¹⁶ Cf. WWV I, Anh., 606 [578]; N, 56. En definitiva, afirma Schopenhauer: "[...] la prueba cosmológica sucumbe ante el argumento trascendental de que la ley de causalidad es demostrablemente de origen subjetivo y, por lo tanto, aplicable solamente a *fenómenos* para nuestro intelecto, no al ser de las *cosas en sí mismas*. Subsidiariamente, como se dijo, a la prueba cosmológica se añade la *físico-teológica*, que al supuesto introducido por aquella pretende comunicarle al mismo tiempo acreditación, comprobación, carácter plausible, color y forma. Pero solo puede presentarse bajo el supuesto de aquella primera prueba, de la que es una explicación y ampliación. Su proceder consiste en elevar aquella supuesta causa primera del mundo hasta convertirla en un ser cognoscente y volente, intentando verificarlo por inducción a

y necesidad de todos los fenómenos, el realista supone que la causa que detiene y finaliza toda explicación en un sistema realista ha de ser una *inteligencia*.

Este último paso es el que brinda a Schopenhauer la oportunidad de asesar al realismo la estocada mortal desde el flanco ético: el *realismo* es la *condición necesaria* de todo *optimismo*. El realista dogmático que no quiera caer en el materialismo y, finalmente, en el naturalismo, no puede, según Arthur Schopenhauer, dejar de considerar el mundo como *racional* y *creado conforme a fines buenos*; y en este sentido, siempre debe suponer una inteligencia, un *νοῦς*¹⁷ como causa del mundo que o bien es inmanente a él en el caso del panteísmo o bien anterior a él como suponen los teístas y deístas. La contrapartida y consecuencia ética de esta construcción teórica del mundo es, por lo tanto, con toda necesidad, el *optimismo*: una vez tomado este camino y habiendo aceptado “[...] que el mundo recibe su existencia de un ser personal sumamente perfecto”, el realista no podrá evitar la conclusión de que tal creación “es también una cosa adorable y *πάντα κατὰ λίαν*”¹⁸. Por lo tanto, para Schopenhauer el realista no solo hace del mundo empírico, del fenómeno, lo único real, sino que también lo convierte en *bueno* y *racional* en grado sumo (sustancialmente o por participación); en otras palabras: convierte este mundo en el *mejor de los posibles*.

Aquí es donde el *realismo* muestra su rostro más dañino y lesivo, su carácter verdaderamente *inicuo* como filosofía optimista: la consecuencia ética del realismo dogmático es o bien la negación o bien la justificación optimista del mal físico y moral del mundo¹⁹. En consecuencia, cuando el realista dogmático afirma que éste es el *mejor de los mundos posibles*, niega con ello toda posibilidad de salvación tal y como la entiende Schopenhauer: “en mi sistema, el mundo no agota la posibilidad de todo ser, sino que en él queda aún espacio para lo que designamos de forma meramente negativa como negación de la voluntad de vivir [...]”; en cambio, según el optimismo “si el mundo es el mejor, todo queda en él”²⁰.

partir de las muchas consecuencias que se podrían explicar por una razón tal” (P I, 114 y s. [137 y s.]).

¹⁷ Sobre la crítica schopenhaueriana a la extensión de la bondad y racionalidad del *νοῦς* al mundo mediante el argumento físico-teleológico, véase: WWV I, Anh., 606; WWV II, cap. 27, 384-389; N, 56; y P I, 115.

¹⁸ P I, 204 y s. Contra la máxima veterotestamentaria *πάντα κατὰ λίαν* véase también WWV II, cap. 48, 712, 717 y s., cap. 60, 741; P II, 319, 329; y Gespr., 331 y s. [276].

¹⁹ “[...] no quiero abstenerme aquí de declarar que el *optimismo*, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda, sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad” (WWV I, §59, 384 y s. [385]).

²⁰ WWV II, cap. 50, 740 [703].

De acuerdo con todo ello, y fundamentalmente por esta consecuencia práctica, el mejor antídoto²¹ contra el realismo es para Schopenhauer el *idealismo*: desde el punto de vista teórico no cae bajo el viejo dogmatismo, pues asume tanto la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí como los distintos corolarios que de ella se desprenden; desde el punto de vista ético o práctico garantiza, en concordancia con el “auténtico cristianismo” y con las religiones orientales²², la posibilidad de suprimir el fenómeno, el “valle de lágrimas” que es el mundo como representación, mediante la negación de la voluntad de vivir. Así, para Schopenhauer el idealismo abre no solo la posibilidad de una correcta comprensión del mundo, sino también la de su superación.

2. ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS: ¿UNA LECTURA REALISTA DE SCHOPENHAUER?

Volker Spierling ha señalado que existen dos tradiciones en la recepción de la filosofía de Schopenhauer que se configuran en torno a dos líneas de interpretación de su sistema filosófico: la primera lo interpreta como un idealista absoluto; la segunda absolutiza su metafísica de la voluntad y, en consecuencia, lo interpreta como un materialista radical²³ que se apoya en un realismo ingenuo. Ambas –acaso de un modo más pronunciado la primera– tendieron en un primer momento a poner de manifiesto que la filosofía de Schopenhauer, independientemente de la lectura que se hiciese de ella, contenía en sí misma una tensión o contradicción entre elementos realistas o materialistas radicales y su tan pregonado idealismo de herencia kantiano-berkeleyana.

No nos interesa aquí estudiar los pormenores de estos análisis; tampoco ofrecer una exposición detallada de cómo valoró cada tradición la coexistencia de aquellos elementos enfrentados en la filosofía schopenhaueriana. Más bien, lo que trataremos de presentar brevemente es que ya desde la recepción temprana de Schopenhauer algunos autores hicieron notar que una interpretación realista de su filosofía es posible.

²¹ Esto lo anuncia Schopenhauer ya en la introducción a *El mundo como voluntad y representación*: “[...] la doctrina de Kant provoca en cualquier mente que la haya comprendido una transformación fundamental de tal magnitud que se la puede considerar un renacimiento intelectual. En efecto, solo ella es capaz de eliminar realmente el realismo innato al hombre y proveniente del destino originario del intelecto [...] y [...] ejerce en el espíritu un efecto totalmente peculiar, podríamos decir que inmediato, como resultado del cual éste experimenta un profundo desengaño y en adelante ve todas las cosas con una luz diferente” (WWV I, xxiv [42 y s.]). También en: WWV II, cap. 1, 16 [42].

²² Esta consideración, formulada incansablemente a lo largo de sus obras, queda ejemplificada en los siguientes pasajes: “El brahmanismo y el budismo [...] tienen como carácter fundamental el *idealismo* y el *pesimismo*, ya que atribuyen al mundo una simple existencia onírica y consideran la vida una consecuencia de nuestra culpa” (P II, 402 [390]). “Todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo” (P II, 405 y s. [393]).

²³ Cf. Volker SPIERLING, “Die Drehwende der Moderne”, p. 59.

Sin duda, si tuviésemos que encontrar un “centro” que se sitúe equidistantemente entre una lectura idealista y una realista de la filosofía de Schopenhauer, este sería el representado por su discípulo Julius Frauenstädt²⁴ en las *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1854), supervisadas y aprobadas por el propio Schopenhauer²⁵. Allí el “archievangelista” sostiene:

“El mundo como representación o el mundo representado es tan solo *fenómeno* [*Erscheinung*]; el mundo como voluntad (independiente de la representación y sus formas) es, por el contrario, el mundo *real* [*reale*], sustancial [*wesenhafte*], que es en sí. Toda la filosofía schopenhaueriana es solo el desarrollo de este único pensamiento fundamental [...]. [L]a filosofía schopenhaueriana no es un *idealismo absoluto* ni un *realismo absoluto*, sino en parte idealismo y en parte realismo”²⁶.

La benevolencia del discípulo, que apunta a que en Schopenhauer conviven un *realismo ontológico* y un *idealismo trascendental*, no se deja entrever en otros autores que también reconocen una cierta tendencia realista en su filosofía: sus adversarios, “antes que entenderlo, prefieren colocarlo [...] como un borracho que no sabe lo que hace y que se tambalea de aquí para allá entre realismo e idealismo”²⁷. Este es el caso de aquellos que se inclinaron por una *interpretación idealista* de Schopenhauer.

Así, entre los hegelianos, Ludwig Feuerbach, en *Ueber Spiritualismus und Materialismus* (1863-1866) señala que, aunque Schopenhauer sostenga que la máxima “sin objeto no hay sujeto” es “solo un punto de vista *empírico*, y no trascendental (verdadero); [...] solo valido para la vida, pero no para la especulación”²⁸; el filósofo del pesimismo es, “por lo demás, un idealista contagiado por la epidemia del materialismo”²⁹. Por su parte, Adolph Cornill asegura que Schopenhauer es “idealista por principio y materialista por experiencia”³⁰, lo cual se pondría de manifiesto en su concepción

²⁴ Como expondremos más adelante, Julius Frauenstädt, a pesar de este punto de partida interpretativo inicial, termina por inclinarse por una interpretación marcadamente realista de la filosofía schopenhaueriana en las *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1876).

²⁵ En una carta del 28 de enero de 1854, Schopenhauer comunica a Frauenstädt: “He leído su libro dos veces con infinito placer: parece que viese mi propia imagen reducida en un espejo convexo. Es una miniatura perfectamente semejante” (GBr, 328).

²⁶ Julius FRAUENSTÄDT, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1854, p. 45. También sostiene esta misma idea en la introducción de su edición de las obras completas de Schopenhauer (Véase: Julius FRAUENSTÄDT, “Einleitung”, en *Arthur Schopenhauer's Sämtliche Werke*, Bd. 1, Hrsg. Julius Frauenstädt, Leipzig, Brockhaus, 1877, p. 65).

²⁷ Julius FRAUENSTÄDT, “Einleitung”, p. 73.

²⁸ Ludwig FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Bd. 10, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1960, p. 219.

²⁹ *Ibid.*, p. 220.

³⁰ Adolph [Johannes?] CORNILL, “Materialistische Weltanschauung Schopenhauers bei idealistischen Principien”, en Volker SPIERLING (ed.), *Materialien*, p. 343. Cornill, en su obra *Arthur*

contradictoria de las relaciones entre intelecto y pensamiento³¹; y Friedrich Wilhelm Carové no sabe si “adscribir a [...] [Schopenhauer] ora a los idealistas ora a los materialistas, o bien a los dualistas”³², y por ello, lo compara con el *ornithorhynchus paradoxus*.

Entre los neokantianos, es común el reproche de incoherencia: para ellos, Schopenhauer parte desde un punto de vista idealista y acaba desarrollando un realismo apoyado en un materialismo vulgar. Así, Eduard Zeller, Kuno Fischer, Johannes Volkelt y Ernst Cassirer arguyen³³, precisamente por su interpretación en un sentido ontológico-idealista de Schopenhauer, que la introducción en su sistema de una visión fisiológica, materialista y, por lo tanto, realista del proceso del conocimiento implica un *circulus vitiosus* o una contradicción insalvable en la filosofía schopenhaueriana a la que se ha denominado “círculo de Zeller”³⁴.

También algunos teólogos advirtieron esta tensión entre idealismo y realismo en la filosofía Schopenhaueriana. En este sentido, Franz Hoffmann sostiene que la doctrina schopenhaueriana “no es idealismo consecuente, tampoco realismo consecuente, sino una mixtura de ambos”³⁵ y, “[p]or ello, la filosofía *schopenhaueriana* no es otra cosa, por una parte, más que idealismo del sujeto, pero por la otra, naturalismo; y entre ambos se balancea él de aquí para allá, permaneciendo tan pronto en uno, como girándose con la misma rapidez hacia el otro punto de vista”³⁶. Por su parte, Weygoldt afirma que

Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung (1856), señala que su objetivo es “[...] mostrar cómo la metafísica, lógica y teoría del conocimiento de la titubeante filosofía especulativa de Schopenhauer, disuelven su idealismo trascendente y su absolutismo dogmático y, sobre un nuevo suelo, se transforma en una cosmovisión unitaria y realista” (*Ibid.*, p. 341).

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 344.

³² *Spiritus asper* [Friedrich Wilhelm CAROVÉ], “1. Ueber den Willen in der Natur. 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik”, en *Deutsche Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst*, IV, 8-13 (10-16 de julio de 1841), p. 29.

³³ Cf. Eduard ZELLER, “Schopenhauer”, en Volker SPIERLING (ed.), *Materialen*, pp. 184 y s.; Kuno FISCHER, “Die Welt als Erkenntnisssystem”, en *Ibid.*, pp. 189-195; Johannes VOLKELT, “Korrelativismus und Materialismus”, en *Ibid.*, pp. 376, 381 y s., y 383; y Ernst CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas III. Los sistemas postkantianos*, México, F.C.E., 1993, pp. 492-500.

³⁴ Volker Spierling (en *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 73-82 y pp. 148-150; y en “Die Drehwende der Moderne”, *op. cit.*, pp. 44-58) ha tratado de ofrecer una lectura coherente. Markus Gabriel coincide en señalar que esta misma contradicción se presenta en el *neuroconstructivismo*, el cual está constituido por las posiciones antirrealistas actuales que niegan el acceso cognoscitivo a cómo son las cosas y hechos en sí mismos basándose en el argumento de que únicamente conocemos una imagen de las cosas producida en y por el cerebro. (Cf. Markus GABRIEL, “Existenz, realistisch gedacht”, en Markus GABRIEL (ed.), *Der Neue Realismus*, Berlin, Suhrkamp, 2015, pp. 173 y s.).

³⁵ FRANZ HOFFMANN, *Philosophische Schriften. Zweiter Band*, Erlangen, Andreas Deichert, 1869, p. 105.

³⁶ *Ibid.*, p. 116.

“[e]n Schopenhauer, junto a[l] [...] idealismo injustificado se encuentra también un *materialismo*, un burdo materialismo”³⁷; y Theodor Trautz advierte que el idealismo schopenhaueriano “se encuentra en contradicción insalvable con la afirmación de que la representación es solo resultado o función del cerebro [y de] que éste [último] es, sin embargo, el último producto de la naturaleza que presupone todo lo demás”³⁸. Siguiendo esta línea argumentativa, también August Dorner ve “una contradicción en Schopenhauer entre el mundo subjetivo del conocimiento y el mundo objetivo de la voluntad. El sujeto conoce solo engaños, un mundo aparente y, sin embargo, el mismo mundo aparente es de nuevo la realidad [*Realität*] de la cual surge la conciencia”³⁹.

Junto a todos ellos, el político Ludwig von Golther, a raíz de las consideraciones fisiológicas en torno a la teoría del conocimiento de Schopenhauer, asegura que éste se ha visto inclinado a “adscribir una existencia real [*reale Existenz*] al organismo con cerebro y, por lo tanto, también [a] otorgar realidad [*Realität*] a la materia”⁴⁰ al mismo tiempo que sostiene un punto de vista idealista.

Frente a estas críticas provenientes de las interpretaciones de Schopenhauer como un idealista ontológico, no faltan tampoco –¡incluso entre sus discípulos!– algunas lecturas provenientes de aquella segunda tradición interpretativa señalada por Spierling que abandonan la crítica para convertir a Schopenhauer en un realista o, incluso, en un materialista.

Por ejemplo, Carl Fortlage, en su *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (1853), sitúa a Schopenhauer en el cuarto grupo de filósofos aparecidos después de Kant, cuyos integrantes son definidos como “kantianos a medias”⁴¹, y hace hincapié en el principio metafísico real que está a la base de su sistema filosófico: “Schopenhauer tiene el principio de la pulsión [*Triebes*] no por algo a deducir primeramente, sino que para él es lo originario; el yo absoluto, por el contrario, [lo tiene] por un error”⁴². En ese sentido, dice Fortlage, su “sistema [...] se limita a la esfera natural en un sentido estricto”⁴³; y la afirmación de que “[e]l intelecto es una mera función del cuerpo [y] el cuerpo

³⁷ G. P. WEYGOLDT, *Kritik des philosophischen Pessimismus der Neuesten Zeit*, Leiden, E. J. Brill, 1875, p. 35.

³⁸ Theodor TRAUTZ, *Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältniss zu Bibel und Christenthum*, Karlsruhe, G. Braun'schen Hofbuchhandlung, 1876, p. 10.

³⁹ August DORNER, “Hartmanns pessimistische Philosophie», en *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie* LIV, n. 1 (1881), p. 8.

⁴⁰ Ludwig von GOLTHER, *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlaß*, Leipzig, Brockhaus, 1878, p. 15.

⁴¹ Carl FORTLAGE, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Leipzig, Brockhaus, 1852, p. 83.

⁴² *Ibid.*, p. 407.

⁴³ *Ibid.*, p. 408.

mismo, una función de la voluntad”⁴⁴, implica que “la inteligencia [...] [es] un mero fenómeno de [una] pulsión de la naturaleza [*Naturtriebes*] [...]; [y éste] es un pensamiento que ante todo contradice sin rodeos el discurrir de ideas tanto kantiano como fichteano”⁴⁵. Así, Fortlage sostiene que Schopenhauer, junto a autores como Beneke, Fries o Herbart, se dirige “más o menos hacia el realismo”⁴⁶.

Entre los discípulos de Schopenhauer, el protoevangelista Friedrich Andreas Dorguth encuentra en las teorías fisiológica y de la materia schopenhauerianas de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*⁴⁷ una gran afinidad filosófica con su realismo basado en una suerte de materialismo dialéctico⁴⁸.

Desarrollando esta tendencia, el filósofo con más renombre a finales del siglo XIX perteneciente a la escuela schopenhaueriana, Eduard von Hartmann, interpretaba de un modo materialista a Schopenhauer: “*Schopenhauer* conoce solo la voluntad como principio metafísico, mientras que para él la representación es un producto del cerebro en un sentido materialista, un hecho que soporta sin reservas que él explique la materia del cerebro de nuevo como mera visibilidad de una voluntad ciega (es decir, sin capacidad de representar)”⁴⁹. Por ello, Hartmann concluye que “Schopenhauer [...], como todos los filósofos y como la [propia] naturaleza humana, sobre todo en la vejez, gravitó suavemente, cada vez más y más, desde el idealismo hacia el realismo”⁵⁰.

Finalmente, Julius Frauenstädt, en sus *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1874), se inclina hacia esta línea de interpretación y nos ofrece algunas de las claves fundamentales para una *lectura realista de*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 417.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 409.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 437.

⁴⁷ Cf. Friedrich Andreas DORGUTH, *Schopenhauer in seiner Wahrheit. Mit einem Anhang über das abstrakte Recht und die Dialektik des ethischen und des Rechtbegriffs*, Magdeburg, Heinrichshofen'sche Buchhandlung, 1845, p. 16 y s.

⁴⁸ Friedrich Andreas Dorguth desarrolla su filosofía realista y materialista en *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus* (Magdeburg, Wilhelm Heinrichshofen, 1837) y en *Nachträge und Erläuterungen zur Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus* (Magdeburg, Wilhelm Heinrichshofen, 1838).

⁴⁹ Eduard von HARTMANN, *Philosophie des Unbewussten. Erster Band. Phänomenologie des Unbewussten*, Berlin, Carl Duncker, 1876⁷, p. 24. No es casual, precisamente, que en otras obras Eduard von Hartmann siga una línea realista y trate de establecer un *realismo trascendental* que asegure la existencia de las formas de espacio, tiempo y causalidad no solo en el sujeto que conoce, sino en los objetos independientes de él en *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit: Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik* (1870) y en *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (1875) (Cf. Frederick C. BEISER, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy. 1860-1900*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 146-151).

⁵⁰ Eduard von HARTMANN, *Philosophie*, p. 26.

la filosofía de Schopenhauer. En esta obra, el “archievangalista” ya no solo insiste en su defensa de Schopenhauer frente a quienes lo tildan de idealista incoherente⁵¹, sino que afirma:

“No supone ningún idealismo que se explique el espacio, el tiempo, la causalidad y la multiplicidad como formas del *fenómeno*. Todo ello depende de en qué sentido se tome aquí la palabra *fenómeno*: en el sentido de una manifestación objetiva de lo que es en sí o en el sentido de una mera *representación* subjetiva. Solo quien explica el espacio, el tiempo, la multiplicidad y la causalidad como meras formas de la *representación* es *idealista*; quien, por el contrario, las explique como formas de la aparición objetiva de la cosa en sí, ese es *realista*. Schopenhauer debería haberse explicado sobre esto de un modo más consecuente porque [en su filosofía] hizo aparecer la cosa en sí en una multiplicidad de fuerzas que actúan [*wirkender Kräfte*] (Ideas), que en parte coexisten, en parte se suceden unas a otras. Así, Schopenhauer es, tomado desde su fundamento, *realista*”⁵².

De acuerdo con esto, el origen de los malentendidos sobre su filosofía – asegura el discípulo– tiene que ver con que sus adversarios han tomado unilateralmente el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* o han prestado atención únicamente a la primera edición de éste, ignorando por completo los complementos fundamentales del segundo volumen de la obra capital, el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* y el tratado *Sobre la visión y los colores*. Según Frauenstädt, en ellos Schopenhauer se corrigió a sí mismo y enmendó su idealismo: “Con la explicación del fenómeno tanto en el todo como en cada parte, según su naturaleza, como derivado de la *voluntad* –lo cual es la verdadera consecuencia de su filosofía– (y, por lo tanto, no de las meras formas de validez del *intelecto*) Schopenhauer abandonó su idealismo inicial”⁵³.

Frauenstädt decide entonces colocar su punto de apoyo realista en la voluntad, pues “la cosa en sí no es una mera hipótesis, no es una palabra vacía ni tampoco vacua verborrea como absoluto, infinito, etc., sino que es lo *real* [*Reales*]”⁵⁴; y disuelve, mediante el concepto de fuerza (*Kraft*) y su relación con los grados de objetivación de la voluntad, el “abismo entre lo ideal y lo real”⁵⁵. Gracias a ello, establece finalmente dos líneas fundamentales para leer

⁵¹ Cf. Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1876., pp. 101-110.

⁵² Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe*, op. cit., p. 114.

⁵³ *Ibid.*, p. 116. En el mismo sentido, también apunta: “[si] la totalidad del mundo sensible es objetivación, espejo de la voluntad *para su autoconocimiento* [...] ¿Cómo podría la voluntad conocerse a sí misma en el mundo sensible si éste no se correspondiese con ella, si no fuese una expresión de su propia esencia, sino un mero fenómeno [*Phänomen*] subjetivo?” (*Ibid.*).

⁵⁴ Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe*, p. 63. Frauenstädt insiste de nuevo sobre esto en p. 85.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 101 y s., y 177.

de un modo realista a Schopenhauer: una, consistente en la *causalidad*⁵⁶; otra, apoyada en el *contenido empírico de la representación*⁵⁷. Siguiendo estas dos líneas sugeridas por el más aventajado discípulo directo de Schopenhauer, pero también yendo más allá de ellas, propondremos a continuación nuestra lectura realista-heterodoxa de su filosofía en los siguientes apartados.

3. DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL AL REALISMO EMPÍRICO. EL «AFUERA» FORMAL DEL MUNDO.

De las inectivas que Schopenhauer dirige al realismo en todas sus formas y de las más radicales afirmaciones de idealismo presentes en su filosofía, cabría esperar que en la filosofía schopenhaueriana el mundo exterior fuese considerado, en última instancia, como una *mera fantasmagoría*. Sin embargo, el propio Schopenhauer advierte en este punto que su sistema filosófico idealista no pretende, en ningún caso, negar la existencia de la realidad exterior:

“[E]l *egoísmo teórico* [...] considera meros fantasmas todos los fenómenos excepto su propio individuo [...]. El *egoísmo teórico* nunca se puede refutar con argumentaciones: sin embargo, dentro de la filosofía seguramente no se ha utilizado nunca más que como un sofisma escéptico, es decir, por aparentar. En cambio, como convicción sería solo podría encontrarse en el manicomio: en cuanto tal, contra él no se precisarían tanto demostraciones como cura”⁵⁸.

Este pasaje es doblemente significativo en cuanto nos revela dos matices de las tendencias realistas en la filosofía schopenhaueriana en lo concerniente a la existencia del mundo externo: en primer lugar, éstas se inclinan hacia un *realismo del sentido común* según el cual la realidad exterior observable es considerada como algo que no tiene por qué ser necesariamente problemático⁵⁹, pero en segundo lugar, están siempre sujetas a la pretensión de Schopenhauer de convertirse en el heredero la corona del idealismo kantiano. A pesar de ello, en la concepción schopenhaueriana del *mundo externo*, de la realidad empírica, reside una argumentación formal que desborda el realismo del sentido común, resuelve precisamente desde dentro de su *idealismo trascendental* la no problematización del mundo exterior y apunta hacia un *realismo empírico*. En este sentido, Schopenhauer afirma: “El verdadero idealismo no es [...] el empírico, sino el trascendental. Este deja intacta la realidad *empírica* del mundo”⁶⁰.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 109-116.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 102, 128-130, y 178.

⁵⁸ WWV I, §19, 124 [157]

⁵⁹ Para esta noción de *realismo del sentido común* véase: Mario DE CARO, “Zwei Spielarten des Realismus”, en Markus GABRIEL (ed.), *Der Neue Realismus*, pp. 22-25.

⁶⁰ WWV II, cap. 1, 9 [36]. También: “Con toda su idealidad *trascendental*, el mundo objetivo mantiene la realidad *empírica*: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto

La clave para hacer una lectura realista de Schopenhauer es evitar la tentación de realizar una interpretación –a la que en ocasiones él mismo invita⁶¹– de su idealismo como un *idealismo ontológico*. Si se logra hacer esto con éxito, nos encontramos con que el idealismo de Schopenhauer, un *idealismo trascendental*, puede reinterpretarse cabalmente como uno en que el mundo externo, considerado desde un punto de vista epistemológico, es algo restringido a los límites de las capacidades cognoscitivas del ser cognoscente o, también, uno en que el mundo conocido es precisamente eso: un mundo conocido. Sin duda, estas dos consecuencias pueden ser consideradas como una obviedad; sin embargo, su evidencia no carece de importancia, ya que en ningún caso implican obstáculo alguno para una concepción realista⁶² del mundo externo en un sentido epistemológico y ontológico.

Ahora bien, ¿qué argumentos pueden encontrarse en Schopenhauer que conduzcan desde su idealismo trascendental a un desenfadado realismo empírico? La respuesta se encuentra en sus nociones de *mundo externo material* y de *realidad efectiva*, las cuales se encuentran íntimamente entrelazadas mediante la forma *a priori* de la *causalidad*. Si el mundo exterior ha de ser realidad efectiva en un sentido pleno, esto se debe a que en él opera la causalidad y a que nuestro cuerpo forma parte de ese mundo y se relaciona con otros objetos causalmente:

“[...] quien haya conocido la causalidad, ese habrá conocido toda la esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad [...]. En efecto, su ser es su obrar [...]. Solamente en cuanto actúa, llena el espacio y llena el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato [el cuerpo] (que es él mismo materia) condiciona la intuición, en la que solo ella existe [...]. Causa [*Ursache*] y efecto [*Wirkung*] son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar. [...] De ahí que en alemán se designe con sumo acierto con la palabra *Wirklichkeit* el contenido conceptual de todo lo material, siendo esa palabra mucho más significativa que *Realität*”⁶³.

Incluso cuando esta consideración schopenhaueriana sobre la materialidad del mundo externo sea entendida desde sus concepciones idealistas más extremas (y no desde la lectura más próxima a la del propio Schopenhauer, que

empírico. El espacio sólo existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio” (WWV II, cap. 2, 22 [48]).

⁶¹ Por ejemplo, cuando afirma: “[La] existencia [del mundo] pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta. Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el del simple *fenómeno*; con lo cual, al menos desde un aspecto, hay que considerarlo semejante al sueño e incluso perteneciente a su misma clase” (WWV II, cap. 1, 4 [32]).

⁶² Cf. Markus GABRIEL, *Sentido y existencia. Una ontología realista*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 123-125; también pp. 38, 48, 56 y s., 119 y s., y 355 y s.

⁶³ WWV I, §4, 10 [57]

reclama una codependencia entre las formas *a priori* subjetivas y formas que presenta el objeto, es decir, la unidad indisoluble de toda representación⁶⁴), sus propios presupuestos basados en el idealismo trascendental aseguran un *camino formal* que allana la no problematidad del mundo externo como un *afuera objetivo*: el propio proceso del conocimiento sensible, consistente en el uso intuitivo e irreflexivo de la causalidad, muestra la dirección de este camino. Por eso sostiene:

“La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. Pero nadie podría llegar a ella si no conociera inmediatamente algún efecto del que servirse como punto de partida. Tal punto de partida lo constituye la acción sobre los cuerpos animales. En esa medida, estos son los *objetos inmediatos* del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente, sino de forma inmediata, necesaria y segura”⁶⁵.

Lo fundamental, tal como indica Schopenhauer en otro pasaje, es que tal labor del entendimiento, que transforma la sensación en la intuición de una causa, es siempre una referencia *hacia fuera*, es *intencional*: el idealismo trascendental de Schopenhauer sienta las bases de un realismo empírico porque la aplicación de la forma *a priori* del entendimiento, la causalidad, siempre conduce hacia un *objeto externo* que, en tanto que objeto de conocimiento, es decir, para el entendimiento, resulta no problemático. Así, Schopenhauer sostiene:

“[...] la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por lo tanto, fuera de nosotros. [...] Solo cuando el *entendimiento* [...]

⁶⁴ Schopenhauer entiende que la causalidad es el correlato subjetivo de la materia; y ésta, el correlato objetivo de la causalidad. En ese sentido, afirma: “[...] la materia es la causalidad misma concebida objetivamente, ya que toda su esencia consiste en el *actuar en general* [*Wirken überhaupt*]; así que la *actividad* [*Wirksamkeit*] (ἐνέργεια = realidad [*Wirklichkeit*]) de las cosas en general es, por así decirlo, la abstracción de todo su diferente modo de actuar” (WWV II, cap. 4, 52 y s. [75 y s.]). También en ZG, §21, 82 y s. [131]. De un modo similar, sobre el espacio como forma *a priori* de la sensibilidad, afirma: “[...] el espacio está íntegramente presente en mi cabeza como la forma en la que percibo todo objeto; sin embargo, por otra parte, [resulta] igualmente necesario que mi cabeza [esté] en ese mismo espacio” (HN III, 8). Sobre esto y su relación con la polémica sobre la existencia del mundo externo, véase especialmente: WWV I, §5, 15 y s. [61 y s.].

⁶⁵ WWV I, §4, 13 [60]

entra en actividad, aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se opera una poderosa transformación, porque la sensación subjetiva se hace intuición objetiva. [...] [E]l entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un *efecto* (palabra que solo él entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una *causa*. Al mismo tiempo, llama en su auxilio a la forma del sentido exterior, que reside igualmente predispuesta en el intelecto, esto es, en el cerebro: el espacio, para colocar dicha causa fuera del organismo⁶⁶: pues solo de este modo nace para él lo exterior, lo de fuera, cuya posibilidad es precisamente el espacio; así es que la pura intuición *a priori* es la que debe suministrar la base de la intuición empírica⁶⁷.

La no problematicidad de este mundo externo y, en consecuencia, la posibilidad de conciliar idealismo trascendental y realismo empírico en Schopenhauer se alcanza así aislando su constante tendencia a convertir el primero en un idealismo ontológico: si realismo empírico significa acceso cognoscitivo a objetos externos, los argumentos schopenhauerianos traídos aquí a colación no suponen ningún obstáculo, sino más bien la condición de posibilidad de tal acceso. La causalidad es así la condición de posibilidad *a priori* de referir a objetos externos:

“Lo subjetivo y lo objetivo no representan un continuo: lo inmediatamente consciente está limitado por la piel [...]. Más allá se encuentra un mundo del que no tenemos noticia más que por representaciones en nuestra cabeza. [...] La relación entre ambos solo podría estar medida por la ley de causalidad: pues esta es la única que conduce de una cosa dada hasta otra totalmente distinta⁶⁸.”

A causa de esto, por lo menos formalmente, “[e]l mundo externo no se nos da en modo alguno a crédito, como *Jacobi* expone, ni nosotros lo asumimos a base de confianza y fe: se da como lo que es y da inmediatamente lo que promete⁶⁹; y, de acuerdo con ello, se hace comprensible por qué para Schopenhauer el mundo externo, en tanto que es conocido por nosotros, es decir, como representación, “tiene idealidad trascendental[...] [m]as no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexos común es el principio de razón. [...] Solo al espíritu desviado por los sofismas se le puede ocurrir disputar acerca de su realidad⁷⁰.”

⁶⁶ Ejemplos significativos referidos a la visión los da Schopenhauer en: ZG, §21, 59-61 y F, §1, 11-13.

⁶⁷ ZG, §21, 52 y s. [91 y s.]. También, en WWV II, cap. 2, 26 [51].

⁶⁸ WWV II, cap. 1, 12 [38 y s.].

⁶⁹ WWV II, cap. 1, 9 [35].

⁷⁰ WWV I, §5, 17 [63]. Asimismo, afirma: “[...] el mundo intuido en el espacio y el tiempo, que se manifiesta como pura causalidad, es totalmente real y es aquello para lo que se da; y se da

Así, el hecho de que el mundo *exterior* exista como tal no es algo problemático desde este punto de vista. Incluso desde una perspectiva perfectamente schopenhaueriana éste existe como *Wirklichkeit*, como realidad efectiva que nos afecta mediante la causalidad y, en ese sentido, nuestro acceso cognoscitivo al mismo es, de suyo, un acceso cognoscitivo a objetos exteriores. “Estos son, pues –concluye Schopenhauer– los resultados a que llega el verdadero idealismo, es decir, el trascendental”⁷¹.

4. HACIA UN REALISMO ONTOLÓGICO. LA INENMENDABILIDAD MATERIAL DEL MUNDO.

Si bien hemos mostrado que cabe hacer una lectura del idealismo trascendental de algunos pasajes de Schopenhauer que puede conducir a la defensa de un realismo empírico, nuestro intento de rescatar argumentos sólidos para un realismo basados en la filosofía schopenhaueriana resultaría ser incompleto si no se adujesen, además, razones para sostener un *realismo ontológico* consecuente. Por citar un famoso pasaje de *El mundo como voluntad y representación*: “no nos basta con saber que tenemos representaciones” –de un mundo externo, añadimos nosotros– “que son de esta y la otra manera y que se relacionan conforme a estas y aquellas leyes, cuya expresión universal es el principio de razón”⁷², sino que debemos descubrir, además, si ese mundo externo que conocemos tiene una existencia *ontológica* y no una existencia meramente formal como como *realidad efectiva* para el conocimiento, tal y como se deduce de la causalidad desde el punto de vista del idealismo trascendental schopenhaueriano. Este punto es decisivo: si al mundo externo solo pudiese adscribirse esa forma de existencia, es decir, si nuestra argumentación tuviese forzosamente que detenerse aquí, ésta desembocaría necesariamente en un antirrealismo: en el fondo, habríamos hecho una lectura idealista ontológica de Schopenhauer que juega a ser realista empírica. En efecto: que el mundo se de formalmente *ahí fuera* y que, en ese sentido, el realismo empírico no sea problemático en la medida en que los objetos exteriores, como tales, sean conocidos de ese modo no implica, sin embargo, que ese *afuera* del mundo tenga *realidad* en un sentido *ontológico* fuerte: en definitiva, el mundo *seguiría estando preso* de la subjetividad en tanto que su existencia como *realidad efectiva* parece depender, en última instancia, de que el entendimiento del sujeto cognoscente realice su labor de aplicar constante, regular y correctamente la forma *a priori* de la causalidad. Sin la adición de otros argumentos, este mundo externo –podría argumentarse– existiría, a pesar de su exterioridad, únicamente porque

plenamente y sin reservas como representación que se enlaza según la ley de la causalidad. Esta es su realidad empírica” (*Ibid.*)

⁷¹ ZG, §21, 83 [131].

⁷² WWV I, §17, 117 y s. [150 y s.].

existen los seres cognoscentes y, en ese sentido, seguiría siendo mera representación en el sentido antirrealista más radical.

Por sorprendente que parezca, para resolver esta cuestión encontramos también algunos argumentos implícitos en la filosofía de Schopenhauer que pueden ayudar a establecer un *realismo ontológico* que asegure la existencia del mundo externo. Esto no pasó desapercibido para su discípulo Julius Frauenstädt, quien afirma:

“La experiencia [sensible], enseña Schopenhauer, no es solo la *f fuente* de todo conocimiento, sino que ella misma es el conocimiento *κατ' ἐξοχήν*; ella sola es lo verdadero, lo auténtico [...]. Quien habla así, para quien lo que está a la vista no puede ser una mera *ilusión subjetiva*, una apariencia sin sustancia, una prenda vana hilada por el cerebro, sino que contiene para él un núcleo real, le parece abiertamente una sustancia que es en sí; no puede ser, en consecuencia, ningún *idealista* absoluto”⁷³.

Sin duda, como indicamos más arriba, que nuestro acceso al mundo esté limitado o mediatizado por nuestro aparato cognoscitivo no implica ningún impedimento para nuestro acceso al conocimiento las cosas y de su existencia. En el caso del mundo exterior, tampoco impide sostener una postura ontológico-realista sobre el mismo y, en consecuencia, un realismo epistemológico restringido a sus condiciones de posibilidad. Para escapar del antirrealismo que supone el idealismo ontológico, la cuestión radica en descubrir, precisamente, en qué consiste aquel “núcleo real” referido por Frauenstädt que se da en toda experiencia del mundo externo y que muestra que el mundo exterior no solo es algo que “es en sí”, sino que, además, podemos saber algo acerca de él⁷⁴.

Si el camino hacia el carácter exterior del mundo ha podido ser constatado en la filosofía de Schopenhauer mediante el análisis meramente formal de la causalidad, la senda que lleva hacia la confirmación de que éste es algo que existe en sí mismo debe comenzar materialmente donde acaba aquél. El propio Schopenhauer insiste en que en el *contenido material*, es decir, en lo *a posteriori* de la experiencia, se pone de manifiesto la *cosa en sí*: “todo aquello que en las cosas no se conoce más que empíricamente *a posteriori*, es en sí *voluntad*”⁷⁵.

Este punto es fundamental: si bien toda forma de la representación o fenómeno *puede encontrarse a priori* únicamente en el aparato cognoscitivo del sujeto que conoce, esto no puede ocurrir, por el contrario, con el *contenido a posteriori* de ella. Este contenido *a posteriori*, el material de la experiencia

⁷³ Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe*, p. 109.

⁷⁴ Cf. Markus GABRIEL, *Sentido y existencia*, pp. 116-120.

⁷⁵ N, 86 [141]. También en WWV I, §24, 143 [173] y WWV II, cap. 17, 204 [222].

empírica, es lo que nos da la clave para articular un realismo ontológico a través de la filosofía schopenhaueriana. La razón de ello es que, el mundo externo ya no constituiría únicamente, en virtud de la causalidad, un *afuera* formal, sino que, además, estaría dotado de independencia respecto a esa condición formal a causa de su contenido, el cual, es *inenmendable*⁷⁶. Esto quiere decir que lo dado *a posteriori* en la experiencia, incluso cuando nuestro aparato cognoscitivo fuese distinto del que efectivamente es, permanecería siendo independiente de la forma en la que cayese bajo nuestro conocimiento. En la práctica, el contenido inenmendable de toda representación es lo que impide, gracias a su independencia de los presupuestos del idealismo trascendental, que este último no se transforme en un idealismo ontológico; en otras palabras: garantiza que, efectivamente, la representación no es una *mera fantasmagoría*.

Lo que Schopenhauer deduce del contenido *a posteriori* de toda experiencia es que la totalidad del mundo, considerado independientemente de todo conocimiento, como cosa en sí, es una voluntad de vivir irracional y carente de fundamento; la cual, desde el punto de vista que tratamos aquí, es el anclaje último de un realismo ontológico que da cuenta en su filosofía de la realidad sustancial del mundo externo.

5. LÍMITES DEL REALISMO ONTOLÓGICO DE SCHOPENHAUER.

EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACIÓN.

Es de sobra conocido cómo deduce Schopenhauer la identidad –si bien siempre parcial– entre voluntad y cosa en sí; también sus desconsoladores rasgos. No es el lugar para incidir sobre ello. Más provechoso resultará analizar el resultado último del realismo ontológico de Schopenhauer, a saber: “El mundo es mi voluntad”⁷⁷. En efecto: las restricciones que Schopenhauer impone a la cosa en sí le obligan a adoptar un monismo óntico que identifica mundo y *voluntad de vivir*⁷⁸. Al respecto, es ya célebre su sentencia: “[...] se podría afirmar que si *per impossibile* fuera totalmente aniquilado un solo ser, aunque fuera el más insignificante, con él tendría que sucumbir el mundo entero”⁷⁹. Sin embargo, a pesar de la ampliación de conocimiento

⁷⁶ Cf. Maurizio FERRARIS, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 85-89.

⁷⁷ WWV I, §1, 5 [52].

⁷⁸ Cabe matizar que idea de una totalidad cifrada en los términos “el mundo es voluntad” en la que se apoya la metafísica schopenhaueriana, tiene en su filosofía un significado particular. En este sentido, Volker SPIERLING (en *Arthur Schopenhauer*, pp. 98 y s.) ha calificado muy acertadamente la filosofía schopenhaueriana como “metafísica hermenéutica”, puesto que su objetivo no es explicar el mundo, sino comprenderlo o “descifrarlo” (Cf. WWV II, cap. 17, 202 y s). Así, la utilidad y pervivencia de esta pretensión de totalidad puede mantenerse en su clave estrictamente hermenéutica como idea regulativa que da unidad a todos los fenómenos.

⁷⁹ WWV I, §25, 153 [181].

sobre la realidad que pudiera otorgarnos la identificación de la esencia íntima del mundo como voluntad de vivir, lo cierto es que el resultado del realismo ontológico schopenhaueriano deja poco espacio para comprender el proceso de individuación en un sentido epistemológico y ontológico, es decir, no aclara suficientemente el porqué de la caracterización individual de los distintos objetos de acuerdo con lo que son en sí mismos, a pesar del acceso cognoscitivo a dicha caracterización a través del contenido empírico de la representación⁸⁰.

Con respecto a la *individuación ontológica*, la teoría de las ideas schopenhaueriana, en la que las ideas son entendidas como distintos *anhelos* de la voluntad que se objetivan fenoménicamente en una pluralidad mediante las formas *a priori* del sujeto, es problemática⁸¹: si bien el idealismo trascendental permite establecer a Schopenhauer un *principium individuationis*⁸² basado en las formas del espacio y el tiempo con el que explicar cómo de acuerdo con ellas se da pluralidad de individuos entendida como sucesión y concomitancia de los mismos en la experiencia, no ocurre lo mismo a la hora de explicar la pluralidad de *ideas*, que son, precisamente, lo que otorgarían *diferenciación material* a los distintos individuos. Aunque aceptemos con Schopenhauer que esas ideas o anhelos son lo que dan su *carácter* a los distintos individuos, lo que constituye aquel *contenido a posteriori* de la experiencia que garantiza el realismo ontológico, queda en el aire, sin embargo, la explicación sobre cómo se produce esta individuación *material*, ya que, por una parte, las ideas schopenhauerianas están fuera de toda determinación del principio de razón suficiente⁸³ y, por lo tanto, no caen bajo el *principium individuationis*; y por otra, su pluralidad no afecta en modo alguno, según su filosofía, a la voluntad⁸⁴.

La única forma de solucionar este problema en un sentido realista es, siguiendo de nuevo a Julius Frauenstädt, reducir la brecha que Schopenhauer establece entre el aspecto *ideal* y el aspecto *real* de la realidad. En este sentido, el discípulo afirma: “Schopenhauer enseña [...] la *total diversidad de lo ideal y lo real*, el *profundo abismo entre lo ideal y lo real* [...], pero tengo la opinión de que esta visión, resultante de la influencia de Kant, es incompatible con su propia

⁸⁰ El propio Schopenhauer es consciente de esta limitación: “[...] la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero *fenómeno* sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder” (P II, 242).

⁸¹ A este respecto, véase: Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA, “El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?”, en Faustino ONCINA COVES (ed.), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 85-104.

⁸² Cf. WWV I, §23, 134 [165].

⁸³ Cf. WWV I, §30, 199 y s. [223].

⁸⁴ Cfr WWV I, §28, 182 [207].

doctrina de la *percepción* [*sensible*], la cual abre la auténtica y verdadera esencia de las cosas⁸⁵.

La reinterpretación de Frauenstädt sostiene, al contrario que Schopenhauer, que las *formas* que nos permiten el acceso a la realidad no enturbian este proceso, sino que más bien lo facilitan, son adecuadas a ella y nos ofrecen sus cualidades: “El objeto real [*wirkliche Gegenstand*] –afirma el discípulo– *entra efectivamente en la experiencia sensible*, lo que no sería posible si entre la cosa en sí y las funciones del intelecto no hubiese ninguna *relación*, si ningún puente llevase de la una a las otras. El efecto de lo real sobre el intelecto sería imposible si entre ambos hubiese una absoluta diversidad⁸⁶. En otras palabras: para Frauenstädt “[l]as cosas en sí no tendrían menos propiedades que las expresadas por nosotros con descripciones peculiares de la especie, sino más propiedades que las posibles de captar en el conocimiento en virtud de nuestra finitud, es decir, en virtud de nuestra dotación peculiar de la propia especie⁸⁷. Ahora bien, ¿cómo justifica esto Julius Frauenstädt?: ¿cómo puede extraer esta conclusión apoyándose en el aparato de la filosofía schopenhaueriana? El punto de partida interpretativo se lo ofreció el propio Schopenhauer:

“Schopenhauer [...] [en una carta⁸⁸ me] hizo la [siguiente] concesión: que las *diferencias* de las cosas –quizás no las empíricas, pero sí ésta: que las cosas en general se muestran como diferentes– de algún modo deben ser una expresión de la cosa en sí, dicho con otras palabras: que las diferencias no son una mera representación subjetiva, sino que tienen una realidad objetiva. Si las *diferencias* son [algo] real, entonces el tiempo, el espacio, la causalidad y la multiplicidad son *eo ipso* [algo] real. Pues la diferencia es un [haber] *muchos*; como tal, es *contigüidad* y *sucesión*, por lo tanto, espacial y temporal, y *tiene efecto* [*wirkt*], pues a través de los diferentes *efectos* que produce, se da precisamente el resultado como diferente. [...] [Las diferencias] son consecuencia de su distinto modo de *afectar*[nos]. En consecuencia, la *causalidad* concierne a la cosa en sí⁸⁹.

⁸⁵ Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe*, p. 109.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Markus GABRIEL, *Sentido y existencia*, p. 120. Parece claro que Julius Fräuestadt sigue esta posibilidad de desarrollo de la filosofía kantiana explorada por Gabriel.

⁸⁸ “Yo, por mi parte, enseño: no en las propiedades ni en lo apriórico, sino en lo empírico, se presenta la esencia de la cosa en sí; sin embargo, de algún modo las *diferencias* individuales y especiales de estas propiedades (la *diferencia* tomada *in abstracto*) deben ser, una expresión de la cosa en sí; por ejemplo, ni la forma ni el color de la rosa; sino esto: que una se presenta en color rojo y la otra en color amarillo; o no la forma ni el color de [un] rostro humano, sino que uno tiene ésta y el otro aquella fisionomía” (GBr, 326 y s.).

⁸⁹ Julius FRAUENSTÄDT, *Neue Briefe*, p. 110. En otro lugar hace notar: “La *causalidad* en general debería ser, según Schopenhauer, mera *apariencia* [*Schein*]. ¿Es este el caso? Yo digo que no. La causalidad deviene para Schopenhauer, bien es cierto, no como una realidad [*Realität*] *primaria*, sino *secundaria*; pero siempre, a pesar de todo, como *realidad* [*Realität*]. ¿Cómo tendría que ser lo efectivo –y eso es precisamente toda *causa*– irreal [*unwirklich*], carente de realidad [*unreal*]? Schopenhauer explica la fuerza que otorga su efectividad a cada causa, es decir, que

Si aceptamos estas últimas consideraciones, podemos reinterpretar a Schopenhauer con Frauenstädt adscribiendo a la(s) cosa(s) en sí la capacidad de afectarnos de un modo diverso. Así, encontraríamos en esa diversidad la posibilidad de una individuación de los objetos tanto ontológica, según su naturaleza, como epistemológica, de acuerdo con el contenido *a posteriori* que de aquella afección resulte. Sin duda, al hacer esto habremos “deschopenhauerianizado” la filosofía schopenhaueriana, pero habremos ganado herramientas filosóficas para justificar estrategias realistas de acreditación del mundo externo.

Héctor del Estal Sánchez
Plaza del Mercado 14, 1º-B
37001, Salamanca, España
hedesa@usal.es

le otorga la posibilidad de causar. La fuerza es eso que le permite [a la causa] que sus efectos sean posibles general: lo que da a la causa, ante todo, la capacidad de actuar y de la cual tiene esta su apoyo. La fuerza es en sí, sin embargo, voluntad. [...] La voluntad es, dicho otra vez, lo originariamente *real*” (*Ibid.*, pp. 101 y s.).